A VII 1307

A. PASTORE

IL SOLIPSISMO

MINISTERO DELLA P. ISTRUZIONE
FACOLTÀ DI FILOS

PIC. BIBL. DI SCEN. MOD.
FLLI BOCCA EDIT. N° 302

Prof. ETTORE STAMPINI
R. UNIVERSITÀ
TORINO

a Ettore Stampini
per affettuoso e devoto ric
il discepolo

A. Pastore

IL SOLIPSISMO

DELLO STESSO AUTORE.

Sopra la teoria della scienza, Torino, Bocca, 1903.

Logica formale dedotta dalla considerazione di modelli meccanici, Torino, Bocca, 1906.

I progressi e le condizioni presenti degli studi intorno la logica formale, Prolusione alla R. Università di Genova, Finalmarina, 1906.

Del nuovo spirito della scienza e della filosofia, Torino, Bocca, 1907.

G. M. Guyau e la genesi dell'idea di tempo, Lugano, « Cœnobium », 1907.

Sull'impiego del concetto di tempo nella logica pura, In « Questioni filosofiche », a cura della S. F. I., Bologna, Formiggini, 1908.

Sopra un punto essenziale del neo-hegelismo contemporaneo, Atti R. Accad. Scienze di Torino (XLIV), maggio 1909.

Sulla natura extralogica delle leggi di tautologia e di assorbimento nella logica matematica, IV Congr. Int. Matematica (vol. 3°, IV, 6), Roma, 1909.

Sull'origine delle idee in ordine al problema dell'universale, Rendic. Lincei, XVIII, giugno 1909.

Sillogismo e proporzione, Torino, Bocca (B. S. M., 47), 1910.

Il valore teoretico della logica, Prolusione alla R. Università di Torino, « Riv. d. fil. », Roma, 1910.

Dell'essere e del conoscere, Memoria. R. Acc. Scienze di Torino, Serie II, LXI, gennaio 1911.

Contributo alla teoria della conoscenza, Rendic. R. Ist. Lombardo, Serie II, XLIV, 1911.

Nuove ricerche sulla percezione monoculare della distanza, I. « Riv. di Psic. applic. », settembre-ottobre 1911.

B. Croce e la filosofia di G. B. Vico, « Giorn. stor. d. let. it. », Torino, 1911.

Le definizioni matematiche secondo Aristotele e la logica matematica, Atti R. Accad. Scienze, Torino, marzo 1912.

Il pensiero puro, Torino, Bocca, 1913.

Der kritische Kommunismus bei Friedrich Engels, « Archiv. für die Geschichte des Sozialismus », Hizschefeld, Leipzig, 1913.

Une théorie des limites appliquée à la civilisation moderne, « Revue France-Italie », mai 1914.

Sopra la critica filosofica delle scienze, « Riv. d. filos. », marzo-aprile 1914.

Il compito della filosofia nel rinnovamento degli ideali della patria, Prolusione alla R. Univ. di Torino, « Riv. d. filos. », gennaio 1916.

Il problema della causalità con particolare riguardo alla teoria del metodo sperimentale. Due vol., Torino, Bocca, 1921.

Nuovi orizzonti della filosofia teoretica in relazione alla teoria della relatività, Prolusione al Corso di Filosofia teorica nella R. Università di Torino, « Logos », 1922.

A VII 1307

ANNIBALE PASTORE

IL SOLIPSISMO

BIBLIOTECA
DELLA
FACOLTÀ DI FILOSOFIA E LETTERE
TORINO

TORINO (2)
FRATELLI BOCCA, EDITORI
Librai di S. M. il Re d'Italia

1924

Prof. ETTORE STAMPINI
R. UNIVERSITÀ
TORINO

PROPRIETÀ LETTERARIA

Tipografia OLIVERO e C. — Piazza Carlo Emanuele II - Torino, 2.
Printed in Italy.

PREFAZIONE

Il solipsismo — l'idea strana che io solo penso, dunque io solo sono; e tutto il mondo non è che una rappresentazione della mia coscienza — non è l'opinione privata d'un sognatore.

La collaborazione sconosciuta di tutti i soggettivismi oniristici che hanno l'ampiezza sinistra dei traviamenti spirituali narrati dalla più fredda ragione v'è impressa da cima a fondo. Esaurita la letteratura solipsistica, si capisce che il solipsismo non è la smania di trovare una via nuova e capace di riscuotere l'applauso del pubblico, ma più tosto il segno d'una profonda e desolata passione, e non indizio pertanto di un rigoglio di vita ma più tosto una vegetazione crittogama sorta sul tronco malato del soggettivismo assoluto. Più chiaramente è l'ultima espressione di quel solitarismo ideologico giunto all'estremo che riduce tutto il dramma dell'universo e della vita a contenuto della coscienza, anzi della mia coscienza. Sicchè il solipsista, pur vivendo quella vita che egli afferma in tutto e per tutto opera sua, sente stretta

come in cappa di piombo la sua stessa libertà; quindi vive, o meglio si vive, libera vittima di sè medesimo senza conforto.

Visioni opposte vengono suggerite dal realismo. Lo scopo della filosofia realistica tradizionale è ed è sempre stato quello di aprire e spiegare al pensatore un doppio orizzonte: il mondo esterno e il mondo interno. Il solipsismo per contro, radicalmente impregnato d'idealismo soggettivistico assoluto, non esita a considerare questa dualità come un semplice segno di superficie, il puro colore locale dell' illusione. Niente di esteriore, niente di oggettivo, niente neppure di extrasoggettivo nel solipsismo.

Tale la dottrina, tali gli uomini, sui quali sarebbe superfluo fermarci. I filosofi di questa scuola sono per l'ordinario melanconici, rimorchiati dall'introspezione fino all'algofilia. Il demone inoltre dello scetticismo svaria continuamente nelle loro analisi e li tortura fra gli arabeschi del sogno. Tutti gli esseri, tutte le cose, tutti i fatti della cosidetta realtà non sono che prodotti e contenuti di coscienza del mio solo *ipse* (questo è il solipsismo); però servono allo scopo del mio *ipse* e hanno tanto sviluppo, quanto ne consente la tesi: nascono cioè come creature vive e come positive realtà, e muoiono fantasmi. Così di loro non resta che il sogno, se resta, e finchè sopravive il desiderio di ricordare. Ma appunto nel voler bruscamente disfarsi d'ogni passato pare che consista la massima smania produttiva della coscienza pel solipsista, quasi a dire il desiderio di sopprimere

la vita per viverla più intensamente nell'atto. Non che gli manchi l'imaginazione; ma vuol così, perchè se non si stringe addosso i soli panni del *hic et nunc,* l'ombra del dubbio realistico prima può projettarsi nella sua coscienza, e quindi imporsi antisolipsisticamente. In breve è la logica del sentimento che si vendica della tirannia dell'intelletto, è il romanticismo filosofico che romanticizza anche l'analisi e la ragione.

Cosa certa, malgrado gli sforzi contrari di tanti ingegni, il romanticismo è ancora una speranza per molti anche in filosofia; e, sia comunque, la coscienza romantica è una specie di io multiplo forse inevidente per la sua diffusa presenza.

La consapevolezza di questa multanimità d'aspirazione che è insieme il tormento e l'idolo e il demone di molti di noi, in mezzo a tanta gente che ha fretta di vivere nonchè di pensare, in mezzo a tante apocrife smorfie filosofiche provocate dalla smania di attuarsi secondo lo spirito dei tempi, non può non rendere indulgente la nostra critica circa l'opera altrui; ma nello stesso tempo è necessario che la nostra critica si eserciti inflessibilmente sopra l'opera nostra. Da ciò risulta questo problema: come sfuggire dai meandri del soggettivismo?

Ma prima di tutto: chi suscita la questione critica sulla validità del solipsismo?

Non è certamente l'opinione volgare, perchè a prima giunta sembra impossibile dubitare del mondo esterno e l'anti-solipsismo empirico si ferma a questo punto.

Pure l'ansia critica insiste:

— Tutte le cose reali del mondo esterno donde vengono esse? posso io parlare di realtà che non sia l'oggetto del mio pensiero? e perchè dunque la realtà tutta quanta non si risolverebbe in un prodotto del nudo pensiero? Posso io superare la sfera della mia soggettività? Certo nell'esperienza totale io posso distinguere un aspetto oggettivo da un soggettivo. Ma perchè non potrei considerare tutta la realtà oggettiva come una projezione della mia attuale esperienza? Questa considerazione non diventa forse inevitabile se io penso che su certi casi è necessario nonchè possibile ridurre l'oggetto al soggetto, mentre l'inverso è impossibile?

Ebbene, sì, meditiamo sopra queste vaste oscurità. Superata la prima ingenua prospettiva dell'esperienza comune, non appena appare chiaro non soltanto che la verità è in noi, ma che gli oggetti esterni non sono possibili, quali sono per noi, senza il nostro pensiero, la bevanda lunare del solipsismo dà alla testa. L'errore inebria. Astenersene istintivamente è bene, sapersene liberare criticamente è meglio.

Ecco dunque una prima giustificazione generica di questo lavoro. Il punto di vista del più ingenuo realismo che è famigliare all'uomo volgare è la espressione d'un grado di pensiero non più degno di credito che il soggettivismo solipsistico, benchè questo pretenda di dimostrare la sua necessità fondandosi sulle premesse più navigate dello scetticismo. Sono visioni eccentriche che non hanno ancora trasportato il giudizio teorico e pratico,

voglio dire il senso e il valore della conoscenza e della realtà nel puro pensiero.

Ma altri scopi importantissimi sospingono.

Ordinariamente nella critica filosofica professionale il solipsismo si presenta come una rovinosa caduta nei precipizi dell'irrazionalismo e dell'amoralismo, e la critica avversa ne addita la fosca prospettiva come voragine da cui la ragione s'inabissa ogni qualvolta una dottrina filosofica unilaterale accenni ad isolare il soggetto dall'oggetto, il pensiero dall'azione, l'esigenza teoretica dalla pratica, insistendo sulla precedenza causale del soggetto. Pare, a prima giunta, una questione al tutto facile e tale da liquidarsi in poche dichiarazioni esaurienti da chi voglia evitare di baloccarsi con vane parole. Ma, ridotta l'elaborazione filosofica al puro e ordinato sviluppo d' un principio fino alle ultime conseguenze e posta la necessità di scegliere per la propria filosofia un principio fondamentale, chi non vede manifesto e continuo il pericolo di prendere un bagliore ingannatore per la luce della ragione? Non è inoltre da credere che il solipsismo sia una dottrina tanto facile e trasparente per tutti e tutta in bell'ordine schierata per la comodità della scelta e dell' apprezzamento. Nel 1906 Raffaele Trojano scriveva: « il solipsismo non ha trovato sinora nessuna elaborazione davvero radicale spinta alle ultime conseguenze » (1). Veramente, lasciando da parte le

(1) TROJANO, *Le basi dell'umanismo*, III, II, 1-3. Cfr. inoltre dello stesso : *Il solipsismo.*

audacie di Max Stirner, di Sören Kierkegaard e di Federico Nietzsche che non avevano ai suoi occhi oltrepassato l'aspetto d'un tritume superficiale incoerente ed inconseguente, egli intendeva soltanto contestare la deducibilità del solipsismo metafisico e morale dalle premesse del solipsismo gnoseologico che gli parevano inconfutabili. Quindi la mancata elaborazione davvero radicale del solipsismo metafisico gli doveva parere quasi una prova dell'impossibilità teoretica della tesi.

Tuttavia l'orientamento solipsistico, lasciando per ora impregiudicata la questione della distinguibilità della gnoseologia dalla metafisica, ha ormai tutta una storia le cui remote propaggini non sarebbe possibile distaccare dal quel generale moto del pensiero moderno procedente dal cartesianismo di Malebranche al semidealismo empirico di Berkeley, che molti considerano capostipite del solipsismo. Quindi da Kant e sopratutto da Fichte prende corpo e vigore quella corrente di idee che, alimentata più o meno direttamente da importanti confluenti, quali: l'idealismo della sinistra hegeliana, l'empirismo immediato, l'empirio-criticismo, il psicologismo, l'immanentismo, il positivismo assoluto, il fenomenismo critico, e infine l'idealismo attuale che è un soggettivismo assoluto, trovò recentemente in Italia il suo sigillo in *Sceptica* di Adolfo Levi (1), opera piena di coraggio, di sincerità e di sodezza che conferisce al suo autore il

(1) A. Levi, *Sceptica*, Torino, Paravia, 1921. [Quest'opera sarà citata nel seguito colla sigla: *S.*].

diritto di collocarsi fra i più rigorosi sistematori del solipsismo. Tutta una sottile e insidiosa ramaglia d' interessi collega infine il solipsismo, come stato d'animo filosofico, ai problemi dell'arte e della morale che vibrano nella coscienza contemporanea. Non pare che giovi meglio alla fortuna del nostro pensiero discutere criticamente questa tesi che acconsentire senz'altro all'opinione altrui ?

Quantunque io sia convinto che il solipsismo rappresenta uno sforzo filosofico costante e sincero, credo di dover prendere una posizione di battaglia contro di esso, perchè sento che pel suo esaltato solitarismo va esercitando un fascino pericoloso sulla gioventù e minaccia di produrre una specie di malattia.

Non sarà ora inutile precisare alcuni punti generali che aiuteranno l' impianto successivo della discussione.

Come ho già detto, nel 1906 il Trojano denunciava la mancanza d' una coerente deduzione del solipsismo metafisico dal gnoseologico. Da tre anni oramai, cioè dalla pubblicazione di *Sceptica* del Levi, la situazione teoretica del solipsismo ha mutato faccia in Italia. Esso afferma che la sua metafisica, rinchiusa nella sfera del mio io pensante si deduce con tutto rigore dal presupposto fondamentale della conoscenza. Orbene è proprio questa deduzione solipsistica che io mi propongo di criticare qui, notando parecchie difficoltà che s' incontrano da un punto di vista teoretico apparentemente analogo ma in realtà opposto, dal punto

di vista cioè che considera l'universo medesimo nella sua totalità come pensiero. E questo nell'intento di chiarire e di approfondire l'attinenza che corre fra il conoscere e l'essere che è il problema fondamentale della filosofia teoretica. Ma in che consiste poi questo pensiero o pensare? Forse, in quella seconda forma dell'attività conoscitiva che si oppone al sentire e costituisce l'operazione discorsiva fondamentale della Logica come scienza particolare?

Minimamente. Il pensiero a cui alludo qui è un pensiero non ordinario, in certo senso mistico e catartico, perchè esige il distacco dalla conoscenza comune, una volontà adiafora alle lusinghe della vita empirica, una ragione superiore alle specialità delle arti delle scienze e delle religioni e infine una purificazione di criterio gnoseologico e metafisico tale che, per esso, il principio idealistico affermante la sovrana realtà del mondo ideale si risolva nell'espressione assiomatica del più logico realismo. Chiamo puro (καθαρός) il pensiero elevato a tal grado di purezza. Ho sostenuto questo punto di vista nel mio libro *Il pensiero puro,* che rimase oscurissimo. Però francamente, non potrei ripetere quello che disse Schelling nella Prefazione della sua *Darstellung*: « se ci sono stati lettori e critici che ciò non hanno notato, o ai quali queste dichiarazioni non lasciarono intravedere la mia vera opinione, non è colpa mia... ». Credo invece di dover attribuire la maggior parte del successo poco edificante di quell' opera all' oscurità dello stile. In occasione della mia ultima opera: *Il pro-*

blema della causalità, mi sono studiato d'essere più chiaro; ciò che da qualche parte fu effettivamente riconosciuto. Ma il mio punto di vista non è mutato.

Ora il passaggio al problema del solipsismo è naturale. Invero, per ben concepire tutta la realtà come pensiero è d' uopo provare che il pensiero pensato come identico a tutta la realtà:

a) non può essere pensato come atto soggettivo,

b) nè considerato come un soggetto pensante personale qualsivoglia sia pure trascendentale,

c) nè tanto meno identificato col mio io.

Quest'ultima concezione del reale, implicante la riduzione di tutti gli esseri apparentemente diversi da me a contenuto della mia esperienza personale, è la tesi del solipsismo.

Chiunque concepisca la realtà come pensiero nè personale nè impersonale è di necessità condotto a staccarsi da ogni soggettivismo, quindi dal solipsismo che è la forma estrema del soggettivismo teoretico. Tale è la mia situazione anteriore alla pubblicazione di *Sceptica,* opera a cui farò continuo riferimento, per la perspicuità riassuntiva della critica e per la coerenza dell'elaborazione.

Non pretendo però di confutare il solipsismo. Mi propongo soltanto di esporre le ragioni per le quali io non posso accettarlo, pur sostenendo il principio dell'idealità del reale per cui si afferma che la realtà tutta è pensiero (s. u.), ma avendo come punto di partenza e d'arrivo il subobjettivo, non il soggettivo. L'approfondimento teoretico di questo punto costituisce il mio scopo speculativo.

Io non cesserò mai d'insistere sulla necessità che gli studi di filosofia teoretica siano accuratamente distinti da quelli di storia della filosofia, di etica e di pedagogia, considerata pure dall'alto l'unità indissolubile della filosofia. Giacchè, anche nell'unità degli studi filosofici, la filosofia teoretica è la sola disciplina dai principi, dai metodi, dai fini più costruttivi, più euristici, più probativi; sola nella critica, sola al mondo a combattere ogni equivoco, ogni errore, ogni attentato alla ragione sostenendo apertamente l'unico culto della verità per la verità, in nome di quella libertà di pensiero a cui si associano da tutti i secoli le nostre più feconde rivoluzioni ideali e i nostri destini.

Si sparge ora la voce che la distinzione della filosofia teoretica dalla storia della filosofia è moda vecchia e sopratutto antifilosofica. Il solo titolo ambito dal teoretico che scrive queste parole in presenza di tanti avversari vorrebbe essere la coerenza e la fermezza nel sostenere le sue idee teoretiche che omai formano un sistema.

Quindi è che anche le questioni discusse in questa analisi, ommessa l'indagine storica, versano tutte in materia di teorie della conoscenza e di metafisica, benchè si rifrangano in un prisma di rappresentazioni e di sentimenti che colora il monologo d'un introspettivo. Nei pochi tratti che si riferiscono alla questione dell'arte e della critica d'arte e alla questione morale non dico cosa che oltrepassi la teoretica. Nè già intendo prevenire il giudizio della critica. Il mio intento spe-

culativo, lo ripeto, fu questo solo: fare l'autopsia d'una crisi filosofica.

Un'altra osservazione devo aggiungere. Non ho intrapreso quest'esame critico per meditare davanti all'opinione pubblica. Certo sarei lieto che qualche serio lettore potesse servirsi della mia modesta esperienza per vedere un po' più chiaro dentro di sè, e modificare più criticamente lo sviluppo o l'espressione del suo pensiero. Ma un sincero esame della mia personale coscienza teoretica davanti al problema del solipsismo, questo principalmente fu il mio motivo. Se poi m' inquieto, come il lettore vedrà, delle objezioni che sono state già proposte e ventilate nella storia del pensiero, è perchè malgrado quello che ho potuto conoscere al riguardo — certi scrupoli rimangono dentro di me; ed io sono sempre stato ben più disposto a sopportare filosoficamente le ostilità dei miei avversari che il supplizio di pensare in disaccordo col mio pensiero. L' importante adunque per me è di proseguire la caccia di tutti i dubbi, le incertezze e i pericoli teoretici che potrebbero ancora avvalorare la causa dello scetticismo.

La situazione scettica, con le sue diffuse ramificazioni m' ha sempre interessato e m' interessa profondamente anche perchè vedo che i suoi fautori la vivono con violento ardore. E, sempre quando m'è dato d'avvertire o anche solo di sorprendere il fascino che una dottrina qualunque esercita sopra lo spirito d'un pensatore, non solo sento il desiderio fervoroso di giungere anch'io a provarlo, ma provo, come diceva di Winckelmann

Walter Pater, « il senso penoso di qualche cosa perduta da riconquistare ».

Cotesta profonda pulsazione di vita filosofica trovata nell'opera del Levi ha in me accresciuto il desiderio di visitare la patria solitaria del solipsismo per trovarmi a contatto d' una mentalità sempre vibrante, malgrado il profondo sconforto della visione scettica e allucinatoria.

In fondo m' interessa il fine meccanismo del pensiero, non certo i risultati teoretici sui quali resto scettico io stesso.

Sul terreno della teoria della conoscenza il solipsismo ha attaccato la scienza in quanto è ricerca e prova di verità e su queste basi ha costruito la sua metafisica. Io inizio il contrattacco cercando di demolire le sue premesse scettiche, quindi espongo tutta un'altra concezione della verità, nonchè della vita.

Nell' esame della dottrina solipsistica mi sono generalmente guardato di mescolare la critica all'esposizione, volendo rendere leale e impersonale omaggio a pensatori eminenti.

Nella critica invece troppe volte, forse, non ho potuto frenare l'accento di una crudele sincerità.

Vi sarà chi, mosso da zelo inopportuno, pretenderà protestare contro questa vivacità eccessiva? Ma io devo dirlo: sarà tutto fiato sprecato, perchè niuno potrà mai indurmi ad essere meno severo contro di me. Io parlo così, perchè il solipsismo ha minacciato di essere, per breve tempo della mia vita interiore, la mia malattia. Fortunatamente ho potuto curarmi e guarire. Dunque non

paja troppo forte quell' accento a cui deliberatamente ricorro affinchè i giovani imparino dal mio torbido esempio a fare miglior senno. Io ho studiato me medesimo. E sono venuto non tanto a riportare il messaggio d'una filosofia ieri creduta morta (perchè ancora ligia alla vecchia concezione intellettualistica) oggi invece risorgente per incremento di meditazione teoretica e di sensibilità, raffinata nell' elaborazione dei problemi dell' arte e della critica d' arte, quanto l' intima storia d' un pensiero nelle sue relazioni colla vita e colla realtà.

Nel soliloquio raccolto d'un filosofo, per quanto desideroso di adoperare anche la critica come un mezzo per scrivere in poesia, ogni abbellimento di quel che vorrebbe essere una mina filosofica per far saltare in aria le vecchie fortificazioni della filosofia tradizionale, sarebbe un assurdo. Non bisogna blandire il solipsismo se siamo convinti che in buona fede difende tutto ciò che è malsano, se fa l'avvocato del nulla o considera il mondo come una polluzione della soggettività.

Se più vivo, e più penso, e più mi penso e meno mi riesce di spremere tutta la realtà nell' unica realtà del mio io, meno debbo violentare tutta la conoscenza colla mia sola conoscenza, meno riesco a comprendere come l' anima moderna possa nutrirsi di un tale orgasmo di solitudine in cui la parusia del mio io a me stesso riassorba e consumi tutto il mondo esteriore nella sua fiamma. La feroce irritazione del solitario solipsista, sempre oscillante fra la negazione completa d'ogni verità

e d'ogni valore e la svalutazione parziale della verità col salvataggio illogico della morale, è la triste condizione di un'anima priva d'ogni effusione di umanità o colpita da emiplegia della conoscenza.

Non mancherebbe il crepuscolo a scendere sulla nostra cultura il giorno in cui il solipsismo riuscisse ad estendere la sua concezione della vita in tutti gli spiriti.

Adunque: abbandonare il solipsismo. Gran parte della nostra salute filosofica è a questo prezzo. Per questa salute io sento di dover avere ogni audacia. Per questo proposito si rinvigorisce lo stile, bisognoso di fissare alcuni punti d'intensità donde si propaghino le onde della vita.

Non meno importante è il significato che può assumere l'esame critico del solipsismo, trasportata di peso la questione nei campi dell'arte e della vita morale. Giacchè lo stato d'animo solipsistico è quanto mai vicino a quel famoso « stato d'animo lirico » che l'artista, secondo l'estetica crociana, dovrebbe esprimere senza riferimento alcuno alla materialità, all'esteriorità, al piacere, al dolore, alle sensazioni, ai concetti, alla tecnica, la quale pure agli occhi dei più perspicaci artisti ha il più evidente carattere della spiritualità. L'espressione solipsistica in arte è un processo che risponde quasi in tutto all'espressione crociana, perchè (eccettuata la considerazione degli altri soggetti finiti per cui la Filosofia dello spirito è risolutamente antisolipsista) l'espressione crociana è esclusivamente soggettiva e dall'interno, senza addentellato colla generale disciplina degli organi e dei mezzi

d'impressione, di traduzione e di attuazione pratica, senza riguardo alle conquiste di metodo acquisite progressivamente dai predecessori (1). Su questo punto il Thovez nell'*Aggiunta alla 2ª edizione* della sua opera: *Il pastore, il gregge e la zampogna,* a parer mio, aveva ben ragione di ricordare «... una cosa, una cosa che i critici estetici non sanno, ma che ogni artista operante sa: ed è che l'espressione artistica ha una base incrollabile di riferimento: la natura».

E tredici anni fa gli antithoveziani si affollavano ancora a propinare al rovente critico un'infusione di Filosofia dello spirito, per soccorrere alla sua fralezza . . . idealistica; e la loro pelosa carità non mancava di far sorridere il colto pubblico. Ma quante situazioni si capovolsero in questi novissimi anni? Oramai chi sa l'idealismo sì da idealizzare anche la natura può accettare tutto l'ammonimento thoveziano senza neanche curarsi di deridere i suoi derisori, alleati senza volerlo ai solipsisti.

E quest'accettazione, si noti, può farsi tanto dall'artista quanto dal filosofo. Il primo caso è evidente. Che la realtà esteriore abbia o non abbia natura ideale, questo poco importa all'artista che vive coscenziosamente la sua tecnica, e per cui la nettezza dell'espressione rivelatrice del tocco, del colpo d'occhio, dell'audizione penetrante, della frase esatta dell'operaio, è tutto. L'architetto, lo

(1) Cfr., per questi ultimi rilievi, THOVEZ, *Il pastore, il gregge e la zampogna,* 1920, III, pagg. 352-360.

scultore, il pittore, il poeta, il musico è sempre un uomo per cui il mondo sensibile esiste. Quando anche giunga a sapere che tutta la realtà ha senso e valore ideale, il suo spirito sempre colorato d' emozione, gusterà la vita con un sapore nuovo, la sua operà forse genererà un brivido di più, se e in quanto la sua imaginazione e la sua sensibilità saranno tenere e vibranti, delicate e raffinate al punto da potersi rappresentare fino allo spasimo la nuova intuizione della realtà, la nuova coscienza. Ma queste emozioni derivabili dalla coscienza dell' idealità del reale, di tutto il reale, sono ancora inedite. Non si può sentenziare per altro che siano impossibili. Insomma, fuor d'una trasfigurazione lirica del pensiero filosofico, non v'ha arte, se anche l'artista sia filosoficamente informato, ingegnoso o sottile, fermo o snodato nell'uso dei mezzi per suo temperamento.

Ma anche nel filosofo che abbia anima d'artista cioè che disponga d'una fremente sensibilità congiunta al bisogno invincibile della rappresentazione, l' accettazione della realtà della natura e dell'esistenza reale del mondo sensibile, l'esercizio medesimo dell'astrazione, non costringono il pensiero a funzionare a vuoto. L' intelligenza più perspicace e tormentata del logico può condurlo ad una mordente requisitoria di tutta l'enorme fenomenologia non razionale dell'esperienza, può spingerlo ad una concezione così esasperata della vita degli altri nonchè della sua da schiacciarlo sotto il peso d'una nostalgia disperata o da generargli il disgusto della quotidiana realtà, o altrimenti.

Ma che importa questo criticamente? Perchè la filosofia dovrebbe prodursi solo con quello stato d'animo che piace a certi idealisti o si conforma al loro peculiare temperamento? Lo spirito filosofico spira come vuole e dove vuole. Se un filosofo si compiacesse a diseccare il suo pensiero fino all'eccesso dello *spleen*, non vedo come gli fermerebbe la mano il suo idealismo. Se egli fosse sensibile ad un paesaggio, se gli piacesse una bella forma, se giungesse perfino a riconoscere che la sua imaginazione si esalta a certe palpitazioni del suo cuore appassionato, e di tutto ciò fosse capace di render conto criticamente, quale ironia altrui, derivata dal possesso d'una dialettica sia pure anche idealistica ma differente dalla sua intuizione estetica della vita, potrebbe confutarlo col dire che egli non fa filosofia? Non è anche alla teoria del cuore umano che noi teoretici dobbiamo risolutamente mirare? Io sento una profonda avversione per tutti quei filosofi ai quali riesce insopportabile l'intuizione geniale della realtà e hanno della filosofia una concezione monopolizzata tascabile. Se potessi mettere a nudo il mio cuore così come la mia mente, forse riuscirei a provare che il culto dell'analisi logica come della sintesi non è che l'espressione della mia violenta sensibilità, e viceversa.

Posto quindi il principio dell'idealità del reale e perciò anche della tecnica, in virtù d'un principio non più soggettivo che oggettivo, le aspirazioni anti-solipsistiche di questo saggio volgono tutte a costituire anche la vita dell'arte sopra un

interesse subobjettivo, fecondo di risultati di bellezza. Ulteriori schiarimenti sarebbero fuor di luogo in una prefazione. Qui più tosto avvertirò solo, come punto sicuro d'approdo, che oggi quel famoso stato d'animo lirico, checchè si dica e si scriva da alcuni, compreso lo stesso Thovez, al quale pare di dover nuovamente ricordare «ai filosofi che non sono obbligati a saperlo, che lo "stato lirico,, non basta per creare opere d'arte» (1), viene interpretato in modo affatto diverso da quello del Croce; anche prescindendo dall'abbandono della tesi idealistica, perchè v'ha idealismo e idealismo. Quello stato sentimentale che il *Breviario d'Estetica* pone alla radice dell'arte, quanto a me, per esempio, non si può identificare con quel lirismo primitivo indifferenziato (*Urlyrik*) che è il fondo elementare comune di tutte le specificazioni formali della nostra attività, in ultima analisi non più teoretiche che pratiche. Troppo si oblia l'unità sintetica dell'attività, se si trascura il carattere pratico della teoria, malgrado il rapporto correttivo del doppio grado fra le due forme d'attività; perchè anche chi teorizza fa, e solo pei rètori lirica e tecnica sono opponibili, una di fronte all'altra come la natura che, secondo il Croce, è stupida di fronte all'arte.

Fatte queste dichiarazioni e queste riserve, io mi rassegno al giudizio del solipsista, il quale in ultima analisi non potrà, non saprà mai dire altro

(1) Thovez, *Il vangelo della pittura*, 1921, pag. 383.

che questo: che io non sono un contenuto della sua coscienza.

E dica pure. Frattanto io penso che avere una filosofia anti-solipsistica sia un modo positivo per avvicinarsi alla verità e insieme per sentire la nostra terribile distanza dall'ideale. Perciò dichiaro che nulla quanto la filosofia può far soffrire un uomo capace di filosofare.

Cominciai la mia vita filosofica animato dalla boeziana speranza di arrivare alla consolazione della filosofia. Ho sempre voluto seguire liberamente la verità o ciò che mi parve tale. E come mai sono arrivato ad una concezione tragica della vita? Distrutto il presupposto fondamentale del solipsismo (I), risolta la questione scettica (II), dell'uno e del molteplice (III), dell'esperienza (IV), della verità (V), dell'errore (VI), della coscienza (VII), della scienza (VIII), della storia (IX), dell'idealità del reale e della realtà dell'ideale (X), dell'immanenza e della trascendenza (XI), dell'arte e della critica d'arte (XII), provato infine che *nous ne sommes pas dupes* (Conclusione), qual'è la ragione prima della tristezza che circonda l'impostazione del problema morale?

Nel domandarlo, non faccio che ripetere l'eco che risuona amaramente da un capo all'altro del capitolo XIII (La questione morale). Qual'è la causa?

Una sola: la riconosciuta leopardiana certezza che le ingiustizie e le crudeltà senza nome che presenta la storia dell'umanità sono una vera tragedia, che solo in trascurabile parte noi sappiamo, possiamo e vogliamo alleviare. Volgendo uno

sguardo alla storia che pur è pensiero — benchè non in senso soggettivo — io vedo, unica regola, regnare una tragica Vicenda, che risponde al riso di Democrito e al pianto di Cristo, con eguale indifferenza. Quindi, se riconosciuta questa cieca e indeprecabile Ventura e appassionatamente svolte cioè mirate e vissute le atroci peripezie, dovessi passare, sotto le ali provvidenziali dell'ottimismo o per lo meno fasciarmi d'uno spirito di serenità o d'apatia o d'atarassia o d'alipismo, io negherei a me stesso l'inviolato diritto che rimane ad ogni creatura d'accettare, malgrado tutto, la miseranda vita, pur sapendo che i cieli sono sordi e muti, e di morire senza viltà guardando direttamente in faccia il proprio destino.

Invero, lasciando anche di considerare se o meno il solipsismo possa giustificare le sue premesse scettiche, abbia o non abbia il diritto di dedurre la sua metafisica dalla sua gnoseologia, dimostrata più o meno teoreticamente la sua necessità, questa sola conclusione pratica sento che sarei capace di dedurre se fossi solipsista: che il concetto del mondo e del suo destino storico chiuso dentro il mio *ipse* individuale, la sicura coscienza di essere autore per quanto involontario delle assurdità, delle ingiustizie e delle crudeltà senza fine di questa vita di cui non potrei sopportare la responsabilità, mi porterebbero inevitabilmente al suicidio.

Ma se io sento che tutto il male di questa vita non è opera mia, se io penso con Marco Aurelio che in un mondo guidato in troppe cose dalla fortuna, *almeno io* posso agire non a caso, se in una

realtà senza ideali io spero di poter realizzare almeno in me stesso il mio ideale, considererò riuscita la mia vita se avrò la forza di vivere, malgrado tutto, solo per questo. Alle avversità della fortuna sarà sufficiente conforto poter rispondere, ancora con Marco Aurelio: *tu sei padrona del mio cadavere: prendilo; tu non hai altro potere sopra di me.*

C'è bene un solipsismo riguardoso il quale crede di salvarsi, limitandosi a dedurre la sua metafisica dalle premesse scettiche della sua gnoseologia, senza decidersi a spingere le sue ultime conseguenze nella vita morale. Ma questo solipsismo a metà, non men che un troppo comodo ripiego, è un vero fallimento teoretico, come ho mostrato nel capo XIII.

Dunque, malgrado il recente notevole assetto del solipsismo gnoseologico e metafisico, avrebbe ancora ragione il Trojano di ripetere che finora noi manchiamo d'un solipsismo coerente fino alle ultime conseguenze, dalla gnoseologia alla metafisica alla morale. Se poi qualche più coerente epigone dello Stirner pensasse di regalarci l'appendice d'una sua morale solipsistica non mancherebbe di completare una costruzione coerentemente assurda da cima a fondo, cioè assurda nelle premesse scettiche, assurda nel nerbo della prova gnoseologica, assurda nella deduzione metafisica, artistica e morale. Ma nuovamente anche allora il solipsista, non potendo far altro che invocare la coscienza per giustificare il senso e il valore della sua vita e trovando appunto nel testimonio della

sua coscienza la negazione scettica d'ogni verità, tutta la continuazione della vita sotto l' aspetto dell'assurdo, della fatale autotragicità, e, se non del rimorso, indubbiamente dell'orrore di sè, una sola ora in tutta la sua vita sospirerà, quella in cui gli sarà possibile far tacere per sempre la voce della sua coscienza, l'ora della morte.

I.

Il presupposto fondamentale del solipsismo.

Hae omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me ens aliud non est, et omnia ego creata feci.

L'ipotesi dogmatica che fuori di noi esista una realtà esteriore indipendente da noi, e che la nostra conoscenza ne sia la rappresentazione più o meno fedele, è la più ingenua forma di filosofia nel senso amplissimo della parola. Lo stesso Kant in metafisica non oltrepassò la sfera del principio realistico (che la realtà percepita per virtù della nostra funzione conoscitiva è la parvenza in noi della realtà in sè, cioè il fenomeno del noumeno). Solo l'idealismo trascendentale giunse a considerare tutto il mondo oggettivo dell'esperienza come un prodotto del Soggetto puro o Io puro.

La riduzione senza residuo dell'Io puro di Fichte all'affermazione del solo mio io attuale individuale empirico: ecco il solipsismo. Il mondo esteriore (così di tutti gli esseri materiali, come di tutti gli esseri spirituali) non è che la serie delle rappresentazioni mentali che io mi produco dentro di me e mi projetto a me medesimo. Nulla esiste fuori della

mia esistenza personale. Solo io sono. Con questa proposizione il solipsismo si colloca al punto estremo della linea segnata dall'idealismo soggettivistico nel suo prolungamento empirico. Ciò che taglia fuori di sè resta evidente. La filosofia medievale aveva per oggetto: Dio, il mondo, l'uomo, cioè gli uomini. Sopprimete Dio, sopprimete il mondo per farne semplici rappresentazioni mentali, meri prodotti dell'attività del mio pensiero, pensati e pensabili; riducete l'anima umana cioè gli uomini al mio solo io; pensate che io sia l'unica realtà produttrice e projettatrice a me medesimo dei miei prodotti attuali di coscienza, avrete la prima e l'ultima parola del solipsismo.

Questi richiami elementarissimi bastino per ora a inquadrare storicamente la tesi del solipsismo com'è intesa ai giorni nostri, cioè come concezione gnoseologica e metafisica; e a distinguerne il senso teoretico da quello morale di Kant, che chiamava solipsismo l'amore esclusivo di sè, l'egoismo pratico (1).

---

(1) La concezione che il Renouvier aveva del solipsismo (che egli chiamava anche *semetipsismo*) era anche ben diversa da quella di Kant. « Il ne serait point contradictoire que, malgré le puissant instinct qui *nous* porte a croire à l'existence d'objets *hors de nous,* lesquels continueraient d'être, alors que *notre* conscience serait anéantie, tout ce que nous percevons ne fût réellement rien de plus que le mode objectif de *nos* perceptions, en corrélation aver leur mode subjectif, en sorte que les deux modes réunis ne seraient que des affections corrélatives de *notre conscience.* Ce point de vue paradoxal est utile pour *nous* persuader d'une vérité étroitement liée au principe de relativité : a savoir, que *la conscience est la condition de la représentation de toutes les choses, et ne peut s'assurer d'aucune indépendamment de ses propres modifications.* Si cette rèduction du monde au moi individuel était posée dog-

Il presupposto fondamentale di tutta la conoscenza è adunque, secondo il solipsismo, costituito dal solo mio io pensante, dal solo mio io personale; e il suo programma filosofico, quindi, non può e non vuole essere altro che questo: l'identificazione di tutta la realtà al mio io individuale cosciente e pensante (1), unica realtà.

---

matiquement comme le vrai, ce serait ce qu'on a nommé le sémetipsisme, système répugnant, quoique exempt de contradiction ». (*Les dilemmes de la Métaphysique pure*, 1901, pag. 210). Nella sua *Histoire et solution des problèmes métaphysiques*, svelando il solipsismo implicito di Fichte, scriveva: « Le moi ainsi compris et le principe d'une sort d'émanation. Devenu intelligence par le moyen du non moi qu'il s'oppose, le moi absolu découvre dans le développement de ce non moi le mond. Comment il s'en distingue, et comment les individus et l'univers ne composent pas un moi *solipsiste* malgré les apparences, on ne le voit pas logiquement. Il faut que l'homme recoure à la loi morale, pour se reconnaître des semblables et pour poser le monde et Dieu » (pag. 357). In seguito riduce a solipsismo esplicito la tesi di Fichte espressa nell'opera: *Die Bestimmung des Menschen* (Frankfurt, 1800), ma conclude: « Ce solipsisme ne pouvant jamais être qu'une hypothèse forcée, n'a pas la valeur métaphysique de la théorie de Berkeley, qui, reconnaissant la force de la notion de cause externe, attribue à Dieu la production des idées » (pag. 357).

(1) Il lettore capirà che qui si prende con molta libertà la espressione « essere cosciente » (Bewusst-Sein) come sinonima di « essere pensante ». So benissimo che molti fanno una distinzione fra coscienza e pensiero, e che — senza una trattazione analitica diligente — non si potrebbe giustificare la risoluzione dell'« io penso » cartesiano nell'« io sono cosciente » del solipsismo. Del pensare si possono distinguere almeno quattro sensi: primo, il pensare in senso volgare e comune come sinonimo di conoscere in genere o percepire; secondo, il pensare in senso stretto (s. s.) come sinonimo di conoscere logico (conoscenza mediata); terzo, il pensare in senso lato (s. l.) come sinonimo della *Cogitatio* spinoziana (attributo); quarto, il pensare in senso universale (s. u.) come sinonimo di tutto il reale, cioè dell'attività del soggetto in relazione distintiva e unitiva con

Concludendo, credo di poter riassumere la gnoseologia e la metafisica del solipsismo in questo principio:

io solo penso, dunque, io solo sono,

adombrante — per l'espressione esterna — il *cogito ergo sum*. Credo inutile aggiungere maggiori schiarimenti teorici dal punto di vista del solipsismo, per venire subito alla critica.

Sono io tenuto ad accettare il presupposto teoretico fondamentale del solipsismo? E innanzi tutto, posso o anzi devo identificare il principio solipsistico ora espresso col principio cartesiano?

Immediatamente vedo che la chiarezza con cui si rivela l'intuizione cartesiana non può essere ragionevolmente posta in dubbio, giacchè il mio dubbio più radicale presuppone sempre il mio pensiero, e per fermo il mio pensare è una realtà quand'anche fossero illusori tutti i suoi risultati. Ma che sia egualmente chiara e immediata l'intuizione solipsistica riferita, mediante la quale mi dichiaro cosciente di essere io l'unico conoscente e quindi di essere l'unica realtà, si può dubitare.

Invero, se innanzi tutto prendo in esame la prima parte del principio solipsistico:

io solo penso,

trovo che delle tre idee:

1ª io,
2ª solo,
3ª penso,

---

l'oggetto. Ma ciò sarà approfondito a suo tempo. (Cfr. del resto il mio *Problema della causalità*, II, pagg. 191-250). È inutile ora sollevare il problema della coincidenza o meno tra coscienza, conoscenza, esperienza, pensiero, tra cui veramente il solipsismo tende a sopprimere ogni differenza.

non una io riesco a pensare in modo esclusivamente soggettivo, cioè senza riferimento a qualcosa d'altro.

Ciò, in generale, mi par che derivi dal fatto stesso della loro pensabilità, perchè se qualcuna di esse fosse irrelativa, evidentemente non sarebbe pensabile.

Ma, in particolare, direi che dipende dall'ufficio proprio di ciascuna di queste idee, che pare il seguente:

1° L'ufficio dell'idea dell'io è di guidare alla affermazione di quell'unità relativamente fissa di concentrazione che è correlativa al non-io sempre variabile, e senza la cui antitesi la tesi dell'io non avrebbe senso nè valore; perchè il senso e il valore dell'una è appunto di essere la condizione necessaria di riferimento dell'altra. La relatività della conoscenza come condizione della pensabilità ci è data dalla natura stessa della conoscenza (1). Se poi io mi ostinassi a chiamar io o soggetto la unità sintetica del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto (qualunque sia questo oggetto), cioè l'unità dell'attualità dei due termini della relazione, in primo luogo non potrei farlo senza la presupposizione analitica e sempre reciproca dell'io, soggetto conoscente (termine riferente) e del non-io, oggetto conosciuto (termine riferito); in secondo luogo, mi accorgerei di non avere ancora prove sufficienti per affermare la riduzione d'ogni altro conoscente alla conoscenza dell'io.

Ma poichè queste due ragioni non si possono dire chiare e generalmente accolte dalle menti dei filosofi, occorre un maggiore schiarimento. Il Gen-

(1) Cfr. *P. d. c.*, II, III, Capo 1°, e *Nuovi orizzonti della filosofia teoretica in relazione alla teoria della relatività.*

tile, che chiama Io l'autocoscienza, cioè l'objettivazione di sè a sè, del soggetto al soggetto e quindi deduce il suo soggettivismo, ha, in questo, perfettamente ragione. Se è il soggetto che si objettivizza siamo in pieno e puro soggettivismo. Se abbiamo una tale situazione dell'io in cui e per cui l'io è insieme soggetto e oggetto, noi abbiamo il diritto anzi il dovere di chiamar io questa unità e medesimezza di due termini che si differenziano solo nel processo autocosciente. Ma l'objettivazione del soggetto al soggetto non è già l'objettivazione d'ogni oggetto pensabile, per quanto — dato il principio della relatività e quello dell'attività produttiva del soggetto — non si possa negare una vera e propria soggettivazione anche nell'objettivazione d'ogni oggetto pensabile. Bisogna dunque dissociare due atti che si confondono sempre erroneamente insieme, cioè l'atto del soggetto che objettivizza sè a sè (auto-oggettivazione del soggetto, autocoscienza), e l'atto per cui ogni oggetto viene ad essere soggettivamente quello che è, cioè l'atto del soggetto che objettivizza l'altro (soggettivazione dell'oggetto). Il soggettivismo fondato sul primo atto ha un senso relativo chiarissimo. Il soggettivismo fondato sul secondo ha pure un senso relativo chiarissimo, ma ben diverso dal primo. Da entrambi poi differisce radicalmente il soggettivismo assoluto, il quale afferma che ogni oggetto è integralmente soggettivo; e dunque su che si fonda? Sopra un'ipotesi.

Il soggettivismo assoluto è stato oggetto di molte discussioni; ma il suo difetto principale è proprio questo: che, nel pronunciare il giudizio della soggettivazione universale, invece di tener presente la differenza enorme tra l'oggettivazione del sog-

getto a sè, e la soggettivazione dell'oggetto la si trascura, anzi vi si passa sopra. Ora non si vede perchè si debba fare così, anzi si può provare che così non si deve fare, perchè è assurdo fare senza residuo l'identificazione del differente. Non basta entrare dentro allo stesso atto di chi si pensa, e (notato che qui c'è il soggetto e l'oggetto insieme, l'io posizione di sè come altro da sè, soggetto in quanto oggetto, una e medesima attività creatrice, il soggetto che si fa trasparente a sè stesso) spingersi a extrapolare: dunque tutto è soggetto che si objettivizza. Come si prova che l'io pensato (nel caso dell'autocoscienza) è *il* pensato in ogni altro caso, cioè tutto il pensato? tutto il pensabile?

Per approfondire questa questione, pensiamo un soggetto empirico qualunque, prima nell'atto di pensare un oggetto empirico qualunque, poi nell'atto di pensare sè stesso. Nei due atti successivi il soggetto empirico resta relativamente sempre lo stesso, l'oggetto invece muta; e nel secondo atto (autocoscienza empirica) precisamente avviene la objettivazione del soggetto, mentre il primo atto (eterocoscienza) non è affatto la soggettivazione dell'oggetto. La teoria che ammettesse senz'altro la identificazione pratica di questi due atti menerebbe empiricamente all'assurdo perchè renderebbe la vita impossibile. Ciò vuol dire che l'objettivazione di sè a sè, almeno nel campo empirico dove è pure possibile una certa forma pratica così d'autocoscienza come d'eterocoscienza, non oltrepassa la sfera della soggettività. L'autocoscienza empirica resta un processo affatto soggettivo, non compromettente per nulla la natura dell'oggetto empirico, che resta differente così da quel soggetto finito che può oggettivarsi, come da quell'oggetto

finito (che è poi ancora il sè) in cui quel soggetto può oggettivarsi a sè stesso. Ora, data pure, ma non concessa, la realtà dell'Io trascendentale, e distinti i due casi: dell'Io trascendentale che pensa sè stesso e dell'Io trascendentale che pensa produttivamente la realtà empirica (cioè tanto il *suo* io soggetto finito, quanto il *suo* non-io oggetto finito), ancora non si vede come il primo caso (la objettivazione di Sè a Sè, l'Autocoscienza, l'Io) si identificherebbe senza residuo col secondo, che non può affatto considerarsi come la soggettivazione dell'oggetto, appunto perchè è l'objettivazione del soggetto.

Neanche qui l'Io pensato e pensabile (nell'autocoscienza) è tutto il pensato nè tutto il pensabile. In fondo adunque si vede che l'unità sintetica del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto, cioè l'unità dell'attualità dei due termini della relazione non è solo l'io come l'objettivazione di sè a sè, ma è assai di più.

Il soggetto è produttore; sì, ma non può non produrre. L'oggetto è prodotto; sì, ma non può non esser prodotto. È *questo dover essere così di S come di O* che è superiore ad entrambi, senza essere sopra di essi un *tertium quid*. Da questo punto di vista, in questo senso si capisce che in certo modo l'S resta quasi passivizzato come l'O, e l'O attivizzato come l'S, cioè traluce il concetto dell'attività dell'oggetto.

L'attività del soggetto objettivantesi nell'autocoscienza è correlativa all'attività dell'oggetto che si sviluppa secondo la sua intima natura. L'attività del soggetto in relazione unitiva e distintiva con l'attività dell'oggetto costituisce l'unità della attualità dei due termini essenziali dell'atto unico

dell'universa realtà, nè oggettivabile, nè soggettivabile, senza essere un *tertium quid* (Cfr. Capo X, *L'idealità del reale*). Ma ora non è il caso d'insistere su ciò. Piuttosto è il caso di estendere socialmente il campo della riflessione, cioè di intendere che, quanto io sono forzato a prendere notizia di me, soggetto conoscente, con quella evidenza della quale nessun'altra è maggiore, tanto analogamente sono forzato a prender notizia di altri come soggetti conoscenti. La varietà dei soggetti empirici individuali non mi è meno sicura dell'objettivamento di me a me stesso, benchè l'io sia unità relativamente fissa e il non-io varietà sempre mutabile; perchè è un dato dialettico della mia coscienza che io non posso negare senza distruggere la mia coscienza stessa.

Nulla è più evidente, solipsisticamente parlando, a me che il mio io. Io dico io, e il mio io mi è sommamente evidente. Ma perchè? Perchè io, dicendo io, mi distinguo dal resto; cioè, prendendo notizia di me, sono in pari tempo forzato a prendere notizia di oggetti differenti da me (siano pure prodotti da me) e di altri io conoscenti (analogamente). La varietà degli altri individui, nel primo stadio dell'esperienza, non mi è meno sicura della mia individuale unità. Se mi provo a distruggere gli altri, le coscienze altrui, sento progressivamente distruggersi me stesso, la coscienza mia. Io non mi capisco se non capisco l'altro e gli altri, non mi unifico se non mi distinguo, non mi soggettivizzo se non oggettivizzo, non potrei oggettivare me se non potessi oggettivare gli altri.

Concludendo, il principio, il mezzo e il fine dell'idea dell'io hanno senso e valore solo relativamente all'idea dell'altro e degli altri. Il soggetti-

varsi implica l'oggettivare. Ma l'objettivazione di sè a sè non si identifica con la soggettivazione universale, perchè l'oggettivare è doppio: d'autocoscienza e d'eterocoscienza. Neanche nella fantasia posso pensare il mio io come abolizione completa del non io.

Di qui il primo carattere arbitrario anzi fallace dell'interpretazione irrelativistica dell'io secondo il solipsismo.

2° L'ufficio dell'idea del « solo » è di guidare all'affermazione d'un limite atto ad includere alcunchè ad esclusione di qualche cosa d'altro, cioè a realizzare l'operazione dell'andar oltre il limite stesso; perchè tale appunto è la forza bilaterale del limite.

Due importanti considerazioni si devono fare a questo riguardo.

In primo luogo, il riconoscimento del « solo » è un prodotto di riflessione avanzata, di una elaborazione critica che non può assurgere al suo grado di chiarezza senza presumere un periodo di coscienza più intimo e più immediato in cui l'esperienza si presenta con aspetto di maggior solidarietà fra i suoi termini. Questa considerazione mi sembra di grande importanza, perchè toglie al solipsismo la sua pretesa base di immediatezza precritica. In secondo luogo, come il limite è da un lato l'espressione del finito, ma dall'altro dell'indefinito, così il « solo » *ut sic* è ciò che si afferma in sè a distinzione dell'altro, ma insieme ciò che si riferisce all'altro. Quando io dico: solo questo, dico anche implicitamente: quello, cioè l'altro, che è al di là di questo. Non posso intendere il « solo » senza la sua relazione finita col resto. Affermando la presenza del « solo », riconosco la pre-

senza dell'altro relativamente indeterminato, non assolutamente assente.

Concludendo, l'idea del « solo » ha senso e valore soltanto relativamente all'idea dell'altro. Il solitario sta lontano dalla compagnia.

Di qui il secondo carattere arbitrario anzi fallace dell'interpretazione irrelativistica del « solo », che è cardinale al solipsismo.

3° L'ufficio dell'idea del « penso » è di guidare all'affermazione d'un atto giudicativo (forma vivente d'una funzione attiva) per cui io metto me stesso in relazione distintiva e unitiva con un termine qualunque, compreso me stesso. Da ciò il senso correlativo dei prefissi *sub* e *ob*, in soggetto e oggetto. Non è possibile pensare senza pensare alcun che, il quale così resta un pensato (1). Quando Cartesio dice *cogito* egli non può non voler dire *ego cogito aliquid*. Non potrei fare alcuna stima d'un pensiero che ripudiasse la *relatività* del pensiero. Pensare un pensiero irrelativo è librarsi nel vuoto; peggio, è pensare ciò che non si può assolutamente pensare.

Concludendo, l'idea del « penso » ha senso e valore solo relativamente al pensiero d'un oggetto distinto e pur unito al soggetto, come il pesare ha solo senso e valore rispetto al pesato e al pe-

---

(1) Si noti che il pensiero di alcunchè *assolutamente* cioè irrelativamente fuori del pensiero non è un pensiero, giacchè contradice alle condizioni di possibilità del pensiero medesimo. Molto acutamente osserva il Botti: « In ogni caso, non può presupporsi una cosa fuori del pensiero; un non pensiero; bensì piuttosto una cosa, che, non potendo eccedere il pensiero, è un pensiero del pensiero, cioè pensiero ». (Botti, *Trascendentalismo e solipsismo*, Milano, 1923, pag. 114).

sabile. L'uomo nella sua funzione vivente soggettiva e oggettiva, questo è il *cogito* di Cartesio.

Di qui il terzo carattere arbitrario, anzi fallace, della interpretazione irrelativistica del *penso* secondo il solipsismo.

Se ora esamino la seconda parte del principio solipsistico riferito:

io solo sono,

(restringengo l'esame al concetto del « sono », perchè gli altri due sono stati esauriti precedentemente) anzitutto devo riconoscere che l'affermazione complessiva: — io sono l'unica realtà — non è la semplice e immediata constatazione del fatto primitivo e fondamentale dell'essere nonchè dell'esistenza del mio io cosciente (1), come mi è dato indubitabilmente dal principio cartesiano. Infatti, se io trovo immediatamente certa la mia esistenza, non mi è immediatamente possibile dubitare dell'esistenza degli altri esseri coscienti o no che mi circondano. Prima di giungere a tale ipotesi solipsistica, io

(1) Qui non si tiene ancora distinta considerazione dell'essere dall'esistere, perchè appunto nell'esperienza immediata del *cogito* questa distinzione non si fa. Ma nell'esperienza mediata si fa, e vuole essere qui ricordata. Sulla questione: An essentia distinguatur ab existentia et (si distinguatur) an sit aliquid diversum ab idea, et (si aliquid diversum ab idea) an habeat aliquod esse extra intellectum, cfr. SPINOZA, *Eth.*, p. 196. Il risultato di quest'analisi stabilisce che quattro sono i termini per cui si designano quattro forme diverse dell'essere (considerata come l'idea più generale, quindi indefinibile): l'essere in essenza, l'essere in idea, l'essere in potenza, l'essere in esistenza. Queste però si riducono a una cioè all'essenza. Invero: l'*idea* non è che l'essenza manifestata a un intelletto, la *potenza* non è che l'essenza prima della produzione delle cose, l'*esistenza* non è che l'essenza dopo la produzione delle cose.

devo (com'è facile avvertire) lottare contro la forza dell'intuizione, che mi presenta — col senso dell'immediata certezza — l'esistenza di altre realtà alle quali continuamente mi riferisco. Ciò prova che la proposizione solipsistica non è il frutto di una semplice e immediata constatazione della mia esperienza.

In generale trovo che l'idea espressa dal verbo « sono » non mi dà alcun diritto di escludere dall'esistenza altre possibili realtà, per quanto forti siano gli argomenti coi quali i solipsisti si ingegnano di asserire che io solo esisto.

In particolare trovo che il passaggio dalla proposizione di Descartes a quella del solipsismo non solo m'inspira la più viva ripugnanza (il che potrebbe essere solo il segno d'un temperamento pratico bisognoso d'una certezza morale la quale perderebbe ogni senso e valore se gli altri soggetti relativamente ai quali io ho fede in un ideale da realizzare, non fossero vere e proprie realtà esistenti), ma mi pare veramente assurdo e contraddittorio al principio cartesiano. Infatti, la certezza (cartesiana) della mia esistenza come coscienza per me non sarebbe tale se non si risolvesse *ipso facto* nella certezza dell'esistenza di altri esseri da me relativamente indipendenti nel senso che io posso pensarli o no.

Per chi riconosca che la proposizione *io penso,* significa *io penso alcunchè* e che questo *quid* oggettivo può essere d'infinite specie (risolvendosi poi in tutta la realtà pensabile compresa la mia) è ingiustificato il credere che il principio cartesiano non implichi la reale dualità dell'esistenza dell'io e del non-io.

La certezza della realtà del soggetto e dell'oggetto è una sola ed identica nel principio cartesiano; ciascuno dei due termini dell'atto conoscitivo, l'io e il non-io vi partecipa immediatamente. Quindi il passaggio da Cartesio al solipsismo non solo mi inspira ripugnanza (questione di temperamento), ma mi pare assurdo e anticartesiano.

Se io considero bene il senso e la portata del *cogito ergo sum*, il risultato innegabile mi pare questo.

Dell'essere della mia coscienza come tale, cioè sia come pensante, sia come pensato-pensante alcunchè, io ho certezza immediata e intuitiva. Ma, dunque, l'affermazione della mia coscienza è nient'altro che l'affermazione dell'essere (qualunque esso sia: io o non-io, stare o divenire) di cui sono cosciente. Quindi l'essere del mio non-io pensato, non è meno un fatto indubitabile dell'essere del mio io pensante un pensato (1). Il dualismo di

(1) L'esponente di questa situazione è per altro assai più complesso di quanto non paja, perchè ci sono, in certo modo, due esseri impliciti nell'affermazione del *cogito* cartesiano: primo, l'essere di me soggetto pensante; secondo, l'essere dell'oggetto pensato. Passando da me soggetto pensante ad ogni altro soggetto pensante, è chiaro che tanto il pensante (S) quanto il pensato (O) sono, cioè sono essere. Però si domanda se basti prender atto che il pensante è [essere] per stabilire che ogni affermazione di pensiero è insieme affermazione di essere e ogni affermazione di soggetto è insieme affermazione di oggetto. Il soggetto è così essere come pensiero, secondo che io lo considero. Io sono tanto S quanto O. Ora questa è precisamente la mia idea, e per me nessuna idea è più certa di questa. E per questo sostengo, in parziale accordo col KÜLPE (*Das Ich und die Ausswelt*, Philos. Stud. VII, 3), che qualsiasi fatto è tenuto per soggettivo o per oggettivo, soltanto sotto il dominio di certi criteri empirici, cioè avuto riguardo a un certo sistema di riferimento, ma che in realtà qualsiasi fatto non è nè l'una

pensare ed essere è così evidentemente negato nell'affermazione del mio io, come lo è il dualismo di pensare e di essere nell'affermazione del mio non-io, e non meno infondato risulta il dualismo di essere del mio io ed essere del mio non-io.

Questo punto è d'una gravità estrema poichè implica la decisione globale circa la realtà interna ed esterna senza lasciar credere che la nozione di questa sorga solo dopo l'intuizione immediata di quella, e quindi mi libera dal supererogatorio tormento di cercare e, all'uopo, d'inventare un secondo atto per giustificare l'affermazione dell'esistenza d'un'altra realtà conosciuta (oggettiva) oltre quella della mia realtà conoscente (soggettiva).

Per me, il vero valore di Descartes è in breve questo: assicurare l'inscindibile certezza immediata dell'essere della mia coscienza e di ciò di cui sono conscio; si risolva questo nel me o in altro o nell'essere (statico), o nel divenire (dinamico), o nell'esistere o nel farsi. Così non è questione di interpretare il *cogito* come ponente solo il passaggio dal soggetto all'oggetto indipendente esteriore (che a rigore sarebbe l'essenza del dualismo), ma come ponente altresì la composizione relativa di S e di O, e la subobjettività immanente in ogni termine. Descartes, inteso bene, dice:

Ego cogito aliquid, ergo ego qui cogito sum et quod ego cogito est.

Tanto la presenza del soggetto pensante a sè medesimo (cioè io) quanto la presenza all'io dell'oggetto pensato (cioè il non-io) sono equimodali

---

cosa nè l'altra. Di qui si vede l'intimo nesso tra il mio subobjettivismo e il relativismo (Cfr. *Nuovi orizzonti della filosofia teoretica*).

e coeve. Se non lo fossero dovrei ammettere che il *cogito* cartesiano pone l'assurdo pensiero del mio pensiero pensante senza pensato, non meno impensabile di un pensato senza pensante.

L'aggiunta esplicativa dell'*aliquid* e del suo *esse* non è il frutto d'un'argomentazione metafisica, come l'*ergo* non è il segno d'un'argomentazione logica.

« Se io faccio astrazione da tutto ciò di cui il mio io è conscio, commenta lucidamente il Martinetti, ossia dal contenuto objettivo della mia coscienza, scompare anche il mio io individuale: tolta la coscienza dei miei singoli pensieri è tolto anche l'io che in me pensa » (1).

Concludendo, l'idea del « sono » ha senso e valore solo congiuntamente a tutto il complesso reale della coscienza, cioè sotto il duplice senso e valore dell'*esse* del soggetto e dell'oggetto che la medesima evidenza intuitiva mi presenta con eguale diritto. Questa è la pietra angolare di tutta la speculazione gnoseontologica. L'esclusivo *esse* dell'io-soggetto è un'astrazione vuota non rivelata dall'esperienza cartesiana nella sua purezza immediata.

Di qui il quarto ed ultimo carattere arbitrario, anzi fallace, dell'interpretazione soggettivistica del « sono » secondo il solipsismo.

Terminato così l'esame delle due parti del principio fondamentale del solipsismo, e riassumendo, trovo che la mia ragione rifiuta come assurdi tutti gli argomenti con cui io dovrei convincermi col solipsismo tanto di essere io l'unico conoscente, quanto di essere io l'unica realtà. Io mi sono convinto che quando parlo di conoscenza mi riferisco

(1) MARTINETTI, *op. cit.*, 126.

necessariamente tanto al pensante quanto al pensato che io ulteriormente distinguo nelle due sfere degli esseri materiali e spirituali. Se io pensando non pensassi un pensato cesserei così di pensare come di essere, cioè di essere un pensante. Per appagare l'esigenza cartesiana del mio pensiero, devo ascoltare tutte e due le parti, non una sola. Torna dunque inutile tutta la dovizia di sottigliezze gnoseologiche e metafisiche a cui potrei ricorrere sulle tracce del solipsista per dimostrarmi l'impossibilità di uscire dalla sfera della mia soggettività, giacchè io sento con imprescindibile certezza che il concetto stesso dell'oggetto è intimamente legato a quello del soggetto.

Indarno potrebbe replicare il solipsista che non gli è d'uopo di più di quest'intimo nesso per avere causa vinta, perchè l'intimo legame del soggetto coll'oggetto è appunto la prova che questo non è fuori di quello, cioè dipende da quello, essendo l'oggetto un prodotto e il soggetto il produttore, l'oggetto un fatto formato e il soggetto l'attività formatrice dello spirito per eccellenza. Non credo che nell'atto conoscitivo le cose stiano precisamente così (1); tuttavia lo concedo di buon grado in via di discussione.

---

(1) Cfr. Cap. X, *La questione dell'idealità del reale.*

FICHTE nell'*Introduzione alla vita beata* (Lez. III) fa l'osservazione seguente: « la coscienza interiore abbraccia il senso esterno, giacchè noi abbiamo coscienza dell'atto di vedere, di intendere, di subire; mentre invece non intendiamo, non vediamo, non sentiamo la coscienza, e perciò essa occupa già il posto più alto nel fatto fornitoci dall'osservazione. Quindi chi esamini profondamente le cose, troverà più naturale considerare la coscienza come la causa principale e il senso esterno

Ma che vale, se anche l'effetto (benchè sia dipendente dalla causa anzi appunto per questo) è ciò che fa causa la causa? La questione non cade già sul modo della produzione effettiva dell'oggetto dal soggetto nè sulla dipendenza di quello da questo, ma sulla effettiva realtà del duplice aspetto dell'atto conoscitivo; e se sotto il primo aspetto posso dire, sino a un certo punto, che l'oggetto è prodotto del soggetto, onde per necessità dev'esserci una ragione di dipendenza di quello da questo;

---

come l'effetto e l'accidente, cioè esplicare, controllare, confermare colla coscienza il senso esterno che fare l'opposto ».

Quest'osservazione è sempre parsa ai Soggettivisti decisiva, ma non lo è. Infatti, è ben vero che io ho la coscienza di vedere, di toccare, di gustare, di pensare, ecc., un oggetto; mentre non vedo, non tocco, non gusto, non peso, ecc., la mia coscienza. Ma in primo luogo anche se non ci fosse l'oggetto sentito, cioè la sua produzione (lasciando impregiudicata la questione della sua origine) la mia sola coscienza (anche se fosse possibile) non mi farebbe vedere, nè toccare, nè gustare, nè pesare, ecc. alcunchè. Quindi, se da una parte confermo il senso esterno colla coscienza, dall'altra confermo la coscienza col senso esterno. Porre adunque un rapporto di causa e di effetto tra coscienza e senso esterno è un arbitrio senza fondamento. E ad ogni modo bisogna notare che anche se gli oggetti esterni fossero nostre creazioni, se queste creazioni non si realizzassero, la nostra coscienza non potrebbe nè esplicarle, nè controllarle, nè confermarle in modo alcuno. In secondo luogo (rifacendo a ritroso il procedimento di Fichte) come potremmo dimenticare il dato d'osservazione ammesso dallo stesso Fichte che, se noi sentiamo gli oggetti esteriori, nel medesimo tempo abbiamo coscienza di essi e del nostro sentire? Ma se non possiamo avere il senso esterno senza avere la coscienza interiore con che diritto affermeremmo l'inclusione di quello dentro di questa? Se i due atti non sono separabili non è gratuito affermare che l'uno è essenziale, l'altro accidentale? Concludendo, appare che l'essenziale è la produzione dell'oggetto pel soggetto e al soggetto e il riconoscimento dell'equivalenza conoscitiva e reale d'entrambi i termini e gli atti in relazione.

sotto il secondo rispetto, però, devo dire che la reale dualità dell'io e del non io (malgrado la relativa accennata dipendenza) è un dato di certezza primitiva, costante e concreta. L'impossibilità di uscire dalla sfera della mia soggettività, ad ogni patto riaffermata dal solipsista, non è una prova e non è neanche un giuoco di parole; è la pura e semplice ripetizione della ipotesi da provare.

Nè l'asserire che io posso parlare di realtà solo in quanto è l'oggetto del mio pensiero e che in esso la realtà tutta quanta viene a risolversi (*S.*, 176) giova punto a far procedere d'un passo il solipsismo verso la dimostrazione della sua tesi.

Invero, rispetto al primo tratto (della realtà come *oggetto* del mio pensiero) per l'antisolipsista tutta quanta la realtà che conosco e posso conoscere, appartiene a quel mondo di cui posso parlare in quanto è l'*oggetto* del mio pensiero. Se così non fosse, tal realtà per me sarebbe come se non esistesse punto. E anche rispetto al secondo tratto (della risoluzione della realtà nel mio pensiero), l'asserzione solipsistica non prova nulla, perchè bisogna distinguere. Che tutta la realtà venga a risolversi nel pensiero (in s. l., anzi universale), non sono io quello per fermo che voglia negarlo, giacchè si tratta d'una teoria che ho sostenuto a lungo nelle mie opere, segnatamente nella mia ultima sul *Problema della causalità* in cui già combatto la tesi del solipsismo (1), e che riprenderò ampiamente tra poco al Capo X.

Ma la risoluzione di tutta la realtà nel mio pensiero (s. s.) nel senso solipsistico è tutt'altra cosa. Per essa la realtà tutta intera di cui posso par-

(1) Vol. II, Sezione II, Capo I, *Il pensiero reale*.

lare in quanto è l'oggetto del mio pensiero, diventa una mera projezione del mio pensiero cioè un mio prodotto mentale, non meno vano e chimerico che quello dei miei sogni. Ora siamo sempre lì: non è solo perchè io la trovo irrazionale, questa supposizione, che la respingo, ma perchè resta una supposizione gratuita, perchè il solipsista dopo averla formulata tenta tutte le vie, fa tutti gli sforzi imaginabili per dimostrarla con argomenti positivi; ma invano.

La situazione critica è così manifesta che niun solipsista ragionevole ardirebbe dissimularla. O si concede che sia una prova del solipsismo l'asserire che tutta la realtà oggettiva è sempre espressione della mia attività personale, che ogni reale è un semplice contenuto della mia coscienza, che io devo ammettere l'impossibilità di oltrepassare la sfera della mia soggettività, e allora ogni discussione diventa inutile. Ma un tale linguaggio è ignoto al filosofo, cioè allo spirito autocosciente che vuole ragionare e non chiudersi nel ridotto mistagogico del dogmatismo.

O non si concede: e allora si sente la necessità della prova, e dove questa mancasse, apparirebbe il senso e il valore chimerico di tutto il solipsismo.

Devo dunque indagare se gli altri argomenti del solipsismo in favore della sua tesi siano o no tutti della stessa risma.

II.

La questione scettica.

Saxificae videas infelix ora Medusae.

Ma un grave dubbio m'incalza. Io ho criticato il principio del solipsismo in ordine all'atto fondamentale del conoscere e dell'essere e l'ho trovato impotente a fornire una prova razionale in suo favore. Ma perchè io rimprovero al solipsismo l'incapacità di fornirmi una prova razionale? L'ammissione d'una tesi filosofica è forse legata a tale condizione? Forse che una prova razionale qualunque è mai possibile, nonchè doverosa, in qualsiasi campo della conoscenza? E se invece ogni processo gnoseologico anche il più criticamente pretensioso fosse sempre viziato da un atto non critico (non razionale) pregiudiziale? Se così fosse, da un lato io non avrei il diritto di pretendere dal solipsista scettico una prova più probabile di quell'atto dogmatico pregiudiziale che sarebbe il presupposto di ogni atto di conoscenza, dall'altro il solipsista non avrebbe il dovere di oltrepassare coi suoi argomenti i limiti d'un puro e semplice atto dogmatico pregiudiziale. Ora tale è appunto la pretesa del solip-

sismo a base scettica, il quale in generale afferma che ogni atto di conoscenza implica già in sè un atto gratuito di fede nella validità della conoscenza medesima, che nessuna ragione riesce criticamente a giustificare.

La questione cambia dunque di fronte; enormemente s'allarga e si approfondisce; diventa senza altro la questione della validità della conoscenza. Ed io devo appunto vedere in particolare con qual dialettica io potrei, d'accordo col solipsista scettico, stimar provato che l'affermazione della validità della conoscenza, di quella conoscenza che appunto ci serve a ragionare è e dev'essere da tutti i critici gnoseologi accettata senza prova. Qui la causa del solipsismo intimamente si collega, anzi si identifica con quella dello scetticismo, che si può prospettare così.

Quando gli scettici polemizzano sul problema della validità della conoscenza (che è il problema gnoseologico in s. s.) sono sempre convinti d'aver messo definitivamente in sodo questo punto d'importanza capitale che, se non si vuole rimanere nell'incertezza rispetto al problema del conoscere, occorre compiere un atto di fede nella validità e nell'efficacia del pensiero (*S.*, 4). In altri termini, se il pensiero non fa inizialmente un atto di fede non può mai esser giudicato degno di fede; se non vogliamo subito all'inizio della ricerca gnoseologica perder la fede nella validità del pensiero dobbiamo compiere un atto di fede, cioè aver fede nella validità del pensiero. Ma quest'atto di fede, essendo iniziale e ingiustificato, non avendo alcun fondamento razionale, lascia affacciare sin dall'inizio il dubbio che lo stesso pensiero sia difettoso, coll'aggravante massimo che il pensiero stesso

non ci permette di eliminare questo dubbio, perchè è sempre col pensiero che deve giudicarsi il pensiero. Siamo quindi nella dolorosa condizione di non poter evitare lo scetticismo (*S.*, 5). Questo è il primo orizzonte dello scetticismo. E il solipsista scettico vi si rifugia dolorosamente (*S.*, 5), cioè non già nella tranquilla convinzione d'aver messo il suo principio *in tuto,* come una casa sotto la protezione del più sicuro parafulmine, ma nella tetra certezza che nulla garantisce la sicurezza della conoscenza. Riassumendo: per procedere oltre nella ricerca sulla validità della conoscenza, occorre già presupporre quella validità del conoscere che è l'oggetto della ricerca medesima; quindi nessuna conoscenza è fornita di certezza assoluta e indiscutibile, su qualunque affermazione può projettarsi l'ombra del dubbio (*S.*, 15). Ecco il presupposto che vizia tutta la dottrina e la critica della conoscenza. Ecco il fondamento dello scetticismo.

Alla stregua di questi criteri sembrerebbe oziosa ogni ulteriore disputa sopra la validità della conoscenza. Pure, rimanendomi qualche incertezza sul significato di alcune parole donde pare che dipenda tutto l'impianto della questione, non mi sento disobligato da un' indagine ulteriore, atta a liberare la mia mente da ogni equivoco.

Anzitutto, due sono le basi principali su cui lo scetticismo cerca di erigere il suo edificio. L'atto di conoscenza e l'atto di fede. Il processo critico ulteriore invece è semplicissimo: mostrare che il primo non si può attuare senza il secondo. (Fusione dell'atto di conoscenza con l'atto di fede). Questa la sua chiave di volta.

Ora, non potrebbero i due atti essere di natura affatto diversa e perciò incomparabili rispetto a un

solo criterio cioè rispetto al criterio della validità della conoscenza? Eccomi guidato ad un primo esame che tanto lo scetticismo in genere quanto il solipsismo scettico lasciano completamente da parte.

Inoltre, la necessità che il pensiero debba studiarsi e giudicarsi col pensiero, necessità che gli antiscettici non hanno mai sognato di ignorare nonchè di negare, perchè sarebbe un chiuder gli occhi a quanto v'ha di più evidente nella critica della conoscenza, non pare che possa forzare lo spirito alla conclusione madornale dello scetticismo. Altra questione che sarebbe imperdonabile non approfondire. Tracciato così il piano della disputa non resta che da mettere alle strette ogni argomento cominciando dalla considerazione della prima base dell'edificio scettico che è l'atto di conoscenza.

I. *L'atto di conoscenza.* — Per quanto siano discordi le opinioni dei filosofi intorno alla natura di quest'atto, nessuno vorrà negare che la conoscenza ha gradi. Il solipsismo nemmeno, perchè vuole rifarsi alla forma della prima e immediata conoscenza. Per conto mio — ripetendo cose note (1) — questi gradi sono tre: esperienza, scienza (s. s.) e filosofia. Ma ora non è necessario optare per una classificazione speciale delle conoscenze. Basta riferirsi a quel grado che, comunque inteso, si vorrà porre per primo e accordargli quel tanto di sapere che è necessario e sufficiente all'affermazione, del notissimo principio cartesiano (*cogito ergo sum*). Per amore di brevità e per mantenere alla ricerca il carattere d'un'inchiesta intima senza pregiudizi dottrinali, non mi fermerò neanche ad indicare come e perchè l'unità del sistema conoscitivo risponda a

(1) Cfr. *P. d. c.*, II, I, capo 2°.

certe *condizioni,* si compia con certi *mezzi* e si esprima con certe *forme.* Lascio anche qui impregiudicata la questione, perchè a nessuno cadrà mai in mente di negare che una conoscenza qualunque senza certe condizioni, certi mezzi, certe forme sia possibile. Rispettato tutto ciò che mette a nudo l'organamento teoretico della conoscenza in generale, non ad altro risultato si perviene in qualsiasi atto conoscitivo di primo grado che a questo: la sicurezza vitale dell'assenso. Assenso semplice e reale voglio dire (non assenso complesso), assenso semplice, frutto di intuizione immediata e incondizionata per la coscienza del soggetto conoscente, benchè implicitamente conforme alle condizioni, ai mezzi, alle forme fondamentali di ogni atto. Grande è il divario tra l'assenso vitale semplice e il complesso. La sicurezza del primo è apparente e intuitiva ma non ha bisogno d'essere dimostrata, la sicurezza del secondo è inapparente e discorsiva, quindi ha sempre bisogno di dimostrazione. Non bisogna confondere le due cose.

Con questa distinzione si pone un problema di psicologia e di logica della massima importanza, che poi si risolve nel problema della distinzione fra conoscenza immediata (che alcuni dicono senz'altro coscienza) e conoscenza mediata (che alcuni dicono senz'altro conoscenza). La prima ha tutto il carattere d'un'enunciazione prettamente concreta diretta e sempre innegabile, la seconda d'un'inferenza astrattamente riflessiva, suscettibile di negazione. Colla prima il soggetto conoscente ha la virtù di poter affermare irrecusabilmente a sè stesso sè stesso (cioè a dire la reale esistenza della propria attività o l'atto della propria reale esistenza), come tutte l'altre forme di attività coi

loro effetti e scambievoli rapporti, senza che direttamente, cioè collo stesso modo, a noi consti che niuna di queste possa fare altrettanto. Colla seconda il soggetto conoscente può discorrere i prodotti suoi, indurre e dedurre più o meno logicamente, e indagare altresì più o meno bene le condizioni, i mezzi e le forme costanti del proprio operare.

Qui una proprietà estremamente notevole richiede d'essere posta in viva luce, benchè sia risaputa da tutti i dogmatici, scettici e critici, ed è che, con questa forma di conoscenza, lo spirito è così vitalmente certo della propria reale esistenza che, anche se volesse divertirsi a dubitarsi o a negarsi, non riuscirebbe che a riaffermarsi innegabilmente, confermandosi colla realtà innegabile del proprio atto di dubbio o di negazione. (Lo spirito in tale situazione si trova in quello che Hume direbbe uno stato forte di coscienza). Dubbi e questioni potranno sorgere e quindi giustamente ventilarsi circa l'uso ulteriore di quest'atto vitale di conoscenza, ma quel che bisogna stabilire come risultato inconcusso che potrà essere preso anche come punto di partenza per ulteriori ricerche, è l'unità elementarmente relativa di quest'atto di conoscenza con cui il soggetto fa a sè stesso l'affermazione dell'esistenza della propria realtà. Mi è giocoforza ammettere che qui per me, soggetto conoscente, atto di conoscenza e atto di affermazione della mia realtà si riducono ad uno, con quell'evidenza irresistibile che è propria della condizione stessa della mia conoscibilità. Su questa mia affermazione altri potrà dubitare a suo talento; ma essa per me è fornita della maggiore certezza e in nessuna maniera io vedo come io possa projettarle sopra l'ombra del dubbio. L'ope-

razione poi con cui io conoscente mi affermo esistente è della massima semplicità (in questo senso l'ho chiamata elementare), e non ho punto bisogno di ricorrere a ipotesi prodigiose per potermene render conto.

Ciò premesso, ritorno all'argomento critico dello scetticismo fondente l'atto di conoscenza con l'atto di fede e immediatamente comprendo che la verità su questo punto non è come pare allo scetticismo, perchè non si trova traccia d'atto di fede, nè tanto meno d'una fusione dei due atti di fede e di conoscenza. Ciò che trovo fondentesi nell'unità elementarmente relativa dell'atto di conoscenza immediata (coscienza) con cui il soggetto afferma vitalmente a sè stesso la propria realtà è l'atto affermativo del proprio conoscere immediato cioè della propria coscienza con l'atto affermativo del proprio essere immediatamente conoscente, del proprio atto o cosciente; e niente altro.

Per vedervi un atto di fede bisogna aver le traveggole, o volerlo vedere (1). La coscienza della mia reale *esistenza* affermantesi come reale esistenza della mia coscienza si attua dentro di me con la naturalità d'ogni altra funzione organica della mia vita. Quel che si dice del vivere conviene a un tal conoscere (il proprio essere) nel senso che, perchè questo conoscere sia, non fa

(1) Uno dei primi urti alla teoria della conoscenza per l'introduzione dell'atto di fede fu certamente dato da D. Hume colla sua teoria della credenza (*belief*), caratterizzata da quel sentimento (*sentiment or feeling*) difficile a definire che accompagna gli stati forti della coscienza (*Ricerche sull'intelletto umano*, V). Sarebbe utile studiare la storia critica dell'atto di fede implicato nell'atto di conoscenza da D. Hume al Renouvier e dal Renouvier ai giorni nostri.

d'uopo che di essere questo conoscente. La sua realtà (d'un tal conoscere cioè d'un tal essere) è la realtà dell'atto e del fatto stesso della vita del pensiero. Senza quest'affermazione del mio essere (*sum*) io come conoscente (*cogito*) non sono. Come per vivere e quindi compiere spontaneamente tutte le funzioni del viver mio non ho bisogno di compiere il minimo atto di fede, così per conoscere; salvo che si voglia escludere l'attività del conoscere e insieme la conoscenza del proprio atto dal novero di quelle funzioni che sono costitutive della mia vita; ipotesi così assurda che non merita una parola di più.

Quando, giunto al grado del pensiero cartesiano, io affermo a me stesso la realtà dell'essere mio, la mia esistenza, che prova ho io di non cadere in errore? Unica prova: la mia affermazione vitale, la mia coscienza. Prova senza logica alla mano si capisce, prova alogica dunque, prova muta direbbe il Boine, ma sicurissima tuttavia e immediata perchè vitale. Chi mi prova che io sono cosciente di essere cosciente? Ma che senso posso attribuire a questa domanda? Ho forse bisogno di ricorrere ad un secondo atto sia di conoscenza immediata o d'altro genere, sia per render possibile il primo, sia per provarmelo in modo più certo? Per pensarmi così, cioè per affermarmi essere pensante, ho forse bisogno di pensarmi, di giudicarmi con un altro pensiero o pure di ricorrere ad un altro atto qualunque per cerziorarmi? Ma niente affatto.

Di qui posso già raccogliere che la realtà vitale di questo atto elementare del conoscere in cui affermo colla massima certezza la realtà così del mio conoscere come del mio essere, rovescia di pianta tutto l'edificio dello scetticismo, perchè

quivi appunto io raggiungo la massima certezza conoscitiva del mio proprio atto senza far uso del conoscere per giudicare il conoscere. Naturale è del resto che sia così, perchè quando mai potessi o dovessi far uso del conoscere per giudicare il conoscere avrei una conoscenza mediata e non immediata com'è quella che mi dà l'affermazione vitale del mio essere cosciente scevra da qualsiasi atto di fede; come avviene d'ogni atto vitale.

Tuttavia, siccome nemmeno in questo caso ov'è questione di evidenza immediata l'evidenza non è mai troppa, così gioverà indagare se l'analisi dell'atto di fede non conduca per avventura ad una conclusione diversa. E così passiamo alla considerazione critica della seconda base dell'edificio scettico, cioè dell'atto di fede.

II. *L'atto di fede.* — Il punto preciso dove cade l'insinuazione scettica dell'atto di fede nella conoscenza viene ben determinato dalla seguente avvertenza prettamente kantiana del Renouvier a cui si rifanno più o meno felicemente tutti gli scettici contemporanei: « ... je dois avertir le lecteur que la critique de la connaissance se meut dans un cercle inévitable » (*Logique,* I, 1), perchè « qualsiasi rapporto io mi accingo a spiegare, a provare; sono costretto a proporre altri rapporti che io non ispiego, sicchè, o il progresso all'infinito, che è impossibile, o il circolo che si chiama vizioso ».

Posto ciò in Logica, egli così conclude in Psicologia: La certitude est donc une croyance (*Psyc.*, II, 153); la certitude est éminemment un'assiette morale (*Ivi,* 155) (1).

(1) Così, più o meno kantianamente avviene la chiamata in scena della credenza in generale (*Fürwahralten*), a cui gli

Ma, lasciando per un momento la questione del circolo vizioso, è facile mettere in luce che la riduzione della certezza a credenza di humiana memoria, ricordata dianzi, si riduce essa stessa non a una questione di dottrina, ma propriamente a una questione di vocabolario; perchè tanto nel Renouvier quanto (anzi assai più) negli scettici odierni, che sostituiscono senz'altro alla credenza la fede, non si riscontra nella certezza cartesiana dell'atto conoscitivo altro che l'idea elementarissima dell'atto vitale del conoscere il proprio essere travestita con un linguaggio che la rende irriconoscibile. Infatti, distinto — come dianzi — l'assenso immediato dal mediato, quanto al primo tutta la sua natura si riduce all'affermazione irresistibile del proprio essere conoscente. *Haec est illa, divina in nobis relucens veritas..., veritas quae intus loquitur,* etc. Quando io pensando affermo d'essere pensante non faccio alcun atto nè di credenza nè di fede. Perchè dovrei dire che un atto morale sta alla base di questa mia affermazione? Farei una aggiunta soverchia. L'affermazione della mia esistenza pensante è così evidente alla mia coscienza come sono visibili ai miei occhi gli oggetti illuminati dal sole. Tutta l'autorità dei sostenitori dell'*assiette morale* non vale certo a complicare la natura elementare dell'atto cartesiano. Credenziare quest'atto è mettere una firma d'avallo sotto l'evidenza irresistibile del sole. L'affermazione viva è troppo concreta per ridursi alla stregua d'una cre-

scettici odierni preferiscono sostituire senz'altro la fede, benchè questa secondo Kant non sia che *una specie* di quella, e precisamente l'espressa con giudizio assertorio, a differenza delle sue sorelle: l'opinione (espressa con giudizio problematico) e la certezza (espressa con giudizio apodittico).

denza. Nè per fare quest'affermazione conoscitiva validissima per me io ho bisogno di presupporre la validità della mia stessa conoscenza proponendo rapporti inesplicabili. Questo per la natura dell'atto nell'assenso immediato. E se da ultimo, sempre però in questo assenso, premessa questa natura, io voglio proseguire, col mio processo conoscitivo non mi muovo in circolo vizioso; giacchè, è bensì vero che io sono costretto a partire da una prima conoscenza, e che poi per proseguire devo usar questa per procedere alla seconda e così via; ma dall'altra è falso che io usi la seconda per provare la prima. Se parto e poi vado dritto, non giro in tondo; e per proseguire non faccio che conformarmi a quel complesso di condizioni, mezzi e forme che rende possibile la conoscenza. Questo complesso metodologico può anche esser ignorato. Se io, malgrado questa ignoranza, procedo lo stesso più o meno bene, non sto certo a recitare un atto di fede, tanto meno a indagare se lo reciti o no. Procedo con quella naturalezza che è d'ogni atto di vita, e in cui sarebbe ridicolo cercare un atto di credenza nonchè di fede. Che se anche quel complesso è conosciuto da me ed io vado avanti perchè riconosco, come diceva Voltaire, che *il faut prendre un parti,* del pari non cado in circolo, perchè non faccio altro che tener ferme le redini in mano e andar avanti senza tornare al punto di partenza.

Quanto all'assenso mediato, sono possibili due casi: o che il conoscente proceda con piena fiducia nella validità del suo conoscere, o che questa fiducia gli manchi. Ma se la fiducia gli manca è evidente che gli mancherà anche l'atto di fede preteso dagli scettici. Io lascio quindi agli scettici la briga di mettersi d'accordo su ciò che uno sfidu-

ciato farà. Se la fiducia invece accompagna il conoscitore è da notare che fiducia e conoscenza sono due operazioni d'ordine ben diverso; quindi anche se si adoprasse la fiducia per proseguire nella conoscenza e poi la conoscenza per avvalorare la fiducia dove sarebbe la petizion di principio?

Ma qui lo scettico potrebbe dire: trasportiamo pure la questione sulla fiducia, e ommettiamo anche il caso della fiducia cieca, perchè se è tale non è conoscenza. Parliamo di coloro che vogliono discorrere pretendendo di avere fiducia nella validità del conoscere. Se fin dall'inizio hanno già fiducia nella validità del conoscere, cioè se si fidano del pensiero senza ancora giudiziosamente sapere se sia degno di fede o no, compiono sì o no un atto di fiducia pregiudiziale? Oh finalmente siamo d'accordo! Sì, lo compiono. Ma che diamine abbia da fare un semplice atto pregiudiziale non giuridiziale (1) con un atto veramente giuridiziale, cioè giudiziario (*de jure*) io non capisco; e tanto meno capisco come si possa rinfacciare alla critica della conoscenza un sofisma che è commesso dai suoi denegatori. Provate prima che fiducia significa conoscenza, poi avrete ragione di condannare. Non è forse vero che la naturale confidenza potrebbe anch'essere mal collocata? l'aspettativa delusa?

(1) È ovvio che quest'atto pregiudiziale che io chiamo *non-giudiziale* (*de iure*) si lasci porre sotto l'espressione formale d'un giudizio se lo si consideri ulteriormente in modo astratto dal punto di vista puramente logico, come rapporto predicativo o copulativo fra concetti; ma non diventa perciò un atto pertinente alla pretesa di giudicare cioè pertinente al giudice che si senta in dovere di emettere il suo giudizio (di valore) *ex veritate* o *ex jure*. Fidarsi non significa ancora giudicare conoscitivamente del valore secondo un criterio di verità.

Non mancano certo le apparenze che pajono deporre in favore di questo caso, e quindi rendere sospette tutte le operazioni conoscitive eseguibili ulteriormente. E sono appunto queste apparenze che oscurano tutto, cioè impediscono di vedere che l'atto di fiducia non è atto di conoscenza. Se lo fosse, dovrebbe avere qualche autorità per costituire una verità qualunque. Non è per contro una verità lapalissiana che, pel solo fatto d'avere o non avere la fiducia necessaria e sufficiente per vivere, non possiamo dire che il pensiero sia o non sia capace di giustificarsi validamente? La fiducia, è vero, può rendermi capace d'un fortunato ardimento, ma non mi fa anche correre il rischio di accumulare errori su errori? E non potrei anche sperare, quando tutto paresse fatto per iscoraggiare ogni speranza? Identificherò ancora la conoscenza con questo paradosso della speranza? Oh fosse pur vero che la speranza colmasse le lacune della conoscenza! Ma purtroppo non è così; quindi io concludo che la veracità del processo conoscitivo non è punto compromessa dal fatto che io, più o meno confidando in essa, possa o voglia mettere alla prova il mio pensiero. Inoltre io penso che sia non solo un diritto ma uno stretto dovere sorpassare il punto morto dello scettico che s'arresta temendo che il suo pensiero sia inizialmente difettoso. Agendo così non smentisco punto il principio critico della conoscenza, non faccio un *hiatus* senza proporzione col risultato teoretico che mi sarà possibile conseguire. Come la confidenza reciproca è un dovere tra le persone per bene che intendono lavorare, così la fiducia vitale nella validità del pensiero è una esigenza d'azione imposta dalla virtù stessa dello spirito che vuol proseguire nel

cammino della conoscenza. La fiducia stessa accompagna ogni ritmo vitale. Certo il vero errore sarebbe se, affidandomi al mio slancio pratico, mi ostinassi a credere di tutto sapere, rifiutando di studiare le condizioni che rendono possibile e sempre più valida la conoscenza. C'è di più. Se, riconoscendo che la necessità pratica mi costringe a sorpassare il limite del primo conosciuto, mi astenessi, farei meglio? Tutt'altro, l'astensione stessa è già una decisione imposta dalla passione e quindi suscettibile della stessa critica. Il vero è che nè l'atto di fiducia nè quello di sfiducia sono atti di conoscenza. Quindi è insensata la confusione dello scetticismo. Il fatto di dover ammettere un atto di affermazione così teorica come pratica all'inizio del processo critico della conoscenza è un'operazione perfettamente legittima, conforme a tutte le regole logiche di chi agisce e vuol agire confidando di poter uscire dall'imbarazzo. Lo scettico che afferma di prendere il pensiero critico in flagrante contradizione con sè stesso, e pretende di provarlo col dire che il pensiero critico impiega un processo anti-critico ricorrendo al presupposto dogmatico fondamentale, farebbe meglio a cercare di spiegarsi come mai l'umanità, che non ha aspettato a vivere nella conoscenza e per la conoscenza che le fosse dimostrato dagli scettici la sua contradizione teoretica fondamentale, non abbia fatto fallimento. Ma egli resterà sempre al buio di ciò, finchè si ostinerà a chiuder gli occhi di fronte alla vera ragione, che è la seguente. Noi viviamo, noi crediamo bene o male quel che ci pare meglio, noi conosciamo veramente e realmente, anche se lo scetticismo ha l'ossessione di mostrarci l'assurdità della nostra conoscenza. Questo è positivo, com'è

ben positivo il fatto che non v'ha nulla nella nostra più o meno libera credenza pregiudiziale pratica che possa *pregiudicare* di diritto (cioè infirmare) il valore del processo giudicativo della conoscenza. Io non vedo ancora la luce se pur credo di poterla trovare prima di vederla cogli occhi miei. Nè smentisco la mia capacità di vedere a suo tempo e luogo, nè già l'adopero, se sono ancora nel buio. E chi mi afferma il contrario? Lo scettico. E con che prove? Ma, con nessuna, salvo quella che gli potrebbe provenire dalla fiducia d'essere un conoscitore privilegiato d'una verità che sarebbe precisamente la negazione della verità e nel cui nome scomunica tutti coloro che rifiutano il suo *credo*. Ma chi è dunque lo scettico? Oh io lo vedo benissimo, lo scettico non è che un dogmatico travestito.

Circa la questione della fede nella conoscenza gli equivoci sono legione. « Non c'è ricerca filosofica o scientifica, dice il Gentile, nè c'è pensiero di niuna sorta senza la fede del pensiero in sè stesso, o nel proprio valore, senza il convincimento spontaneo e incrollabile di pensare la verità » (1). Son

(1) GENTILE, *La riforma della dialettica hegel.*, pag. 245. Però, per precisare questo pensiero si badi che non mancano nello stesso Gentile i passi in cui, senza la minima reticenza, si afferma che la scienza è condizionata dalla fede, e anzi che tutta la scienza è fede. Valga per tutti il seguente tratto del 2° vol. del *Sistema di Logica*. Notato che nel procedimento analitico delle scienze « c'è un punto di partenza e un punto d'arrivo », « il punto d'arrivo — egli definisce — è la verità che si dimostra; quello di partenza, la verità ultima da cui bisogna rifarsi per la dimostrazione ». In ogni caso, chi dice dimostrazione, dice principio, limite del processo apodittico. Di guisa che al termine del processo dimostrativo il pensiero si ritrova tal quale come al cominciamento ». ... « Donde gli scolastici ebbero buon giuoco a cingere la scienza, che è tutta

parole giustissime; ma che purtroppo, mi duole dirlo, vengono interpretate talora da alcuni non con animo di filosofo ma di casista. Oppur si fantastica di non so qual fede morale o anche mistica o anche religiosa (che non è lo stesso) col vantaggio d'uno svago di belle frasi. Ma dove, nelle questioni filosofiche non edificano i filosofi, torna quasi vano ogni sforzo. Certamente la parola fede nel passo soprariferito è presa in senso elastico e traslato. Non si tratta di quella fede che rifiuta ogni prova, perchè sia un bisogno del cuore che basti a sè medesimo, e s'arroghi di tutto sapere, anche senza il sapere, anche contro di esso. Quante volte l'uomo di questa fede crede di poter umiliare l'incredulo schiacciando la sua ragione sotto l'autorità d'una così detta verità superiore, di cui solo il suo cuore è garante. Ma di questa portentosa fede non sa che farsene il gnoseologo, per la soluzione del problema dello scetticismo (1).

---

dimostrativa, di fede, che è tutta immediatezza. *Nisi credidero*, dice a ragione Anselmo, *non intelligam* ». ... « Ma se la scienza è condizionata dalla fede, la scienza logicamente non ha modo di distinguersene. Perchè la verità della conseguenza è la verità stessa delle premesse: e se la prima premessa è fede, tutta la verità della dimostrazione, da cima a fondo, è verità di fede. Tutta la scienza è fede. E chi più intende, più crede: chi più ha fede in una scienza siffatta, più conculca la libertà della ragione e la sottomette all'arbitrio della fede » (pagg. 159-160). È inutile prolungare la citazione, perchè il passo di forza è fatto: « Se la prima premessa è fede... tutta la scienza è fede ». Ma, se è così, che larga prospettiva di riduzioni s'apre d'un colpo! P. es., notando che anche la mitologia in fatto di fede ne ha da vendere, che quindi si può dire benissimo: tutta la mitologia è fede, si potrà tener per dimostrato (visto che ogni dimostrazione è atto di fede) che la mitologia è scienza e viceversa. Analogamente, sostituendo, ecc.

(1) Non si sottraggono a questa critica quelle interpretazioni

Infine quest'atto di fede è assai più, troppo assai più che quell'atto di vitale confidenza o di fiducia che s'identifica col convincimento spontaneo di pensare sia la verità sia altro, e meno che mai si riduce al semplice atto pratico che accompagna e sospinge il pensiero in ogni ricerca. La fiducia teoretica potrebbe mai diventare antiteoretica? E lo diventerebbe se lo spirito pretendesse di sapere oltre l'ordine del sapere; com'è appunto l'impresa della fede religiosa:

Quod non capis, quod non vides
animosa firmat fides,
præter rerum ordinem.

---

dell'atto gnoseologico e metafisico fondamentale che escogitano un punto di vista o mistico-teologico o puramente morale, perchè in ultima analisi presuppongono una situazione scettica come base, cioè ricorrono apertamente o alla grazia divina o alla rivelazione etica o ad altro espediente non teoretico. Così lo scetticismo costituisce il loro punto di partenza, benchè non ne costituisca il punto d'arrivo. Convengono nell'ammettere che la conoscenza teoretica avente per oggetto l'essere si rivela priva di quella certezza incrollabilmente salda che lo spirito esige per non cadere nel nichilismo scettico. Differiscono solo nel modo con cui credono di poter riparare all'impotenza del pensiero teoretico, perchè chi chiama in soccorso una fede chi un'altra. L'esempio più bello e originale fu dato circa mezzo secolo fa dall'Ollé-Laprune nel suo splendido saggio *De la Certitude morale.*

Vedi per una certa attinenza sul punto di vista della certezza mistica: MAZZANTINI, *La speranza nell'immortalità*, Torino, Paravia, 1923.

Il Mazzantini per assicurare la possibilità d'ogni certezza dell'esprimibile e non solo la possibilità della certezza razionale di qualunque processo discorsivo, ma la possibilità medesima del dubitare (pag. 15), suppone la possibilità d'una certezza *sui generis*, che egli chiama *intuitiva* o *intus-razionale e mistica*, che trascende fatalmente e infinitamente l'espressione (cioè è certezza dell'inesprimibile), « tolta la quale precipita

Sarei troppo felice se con queste analisi sentissi d'aver tacitato tutte le obiezioni dello scetticismo che si agitano dentro di me. Altre voci veementi rimangono. Dovrei fare violenza a me stesso se non le ascoltassi. Io credo fermamente d'aver esaminato a fondo la questione di quell'atto dogmatico pregiudiziale che, secondo lo scetticismo, sarebbe il presupposto ineliminabile d'ogni atto di conoscenza, mentre è solo l'auto-affermazione cartesiana dell'essere del proprio conoscere. Il numero

---

non solo ogni altra certezza ma la possibilità medesima del dubitare ». In fondo egli alla sua intenzione mistica attribuisce tanto la certezza dell'esistenza reale dei soggetti (pag. 16), quanto la certezza dell'esistenza reale degli oggetti (pag. 80); reali questi « di una realtà non *fenomenica*, e *neppure attuale* » ma « *per sè*. La loro realtà è realtà *sostanziale* (*sub stans*) » (pag. 16).

È qui dove si pronuncia il distacco da chi non riconosca la necessità di inoltrarsi nel gineprajo dell'inesprimibile per assicurare la certezza dell'esistenza del reale sia dei soggetti sia degli oggetti. Non può stare con lui chi ritiene che l'atto della conoscenza dell'inesprimibile è tutt'uno con l'atto medesimo della realtà che si esprime, e sta se sta o diviene se diviene non perchè vi sia un'altra realtà sostanziale (*sub stans*) o processuosa che lo renda possibile, ma perchè essa realmente è la realtà *per sè*. Tuttavia, non è d'uopo con ciò contestare la intuizione mistica in genere, perchè da un lato si può ammettere la spostabilità dei limiti sensori, dall'altro non trovar ragioni per negare nè la conoscibilità di realtà straordinarie cioè presentemente extraliminari o anche trascendenti, nè la possibilità d'una guisa di vita prevalentemente *non conoscitiva* (che ora e qui non si tenta neanche di chiarire nonchè di definire).

In generale l'aspetto tattico di questo fideismo intus-razionale è non solo quello di far intervenire un postulato nuovo e grazioso nel sistema delle proposizioni filosofiche primitive, ma quello inoltre di dar un senso determinato alla nozione arcana dell'interno della ragione, che ha tanto senso quanto ne può avere la nozione dell'interno dell'interno.

degli spiriti colti e anche aperti ai procedimenti della logica che s'è lasciato in ogni tempo adescare da questa ipotesi è a bastanza grande perchè la critica, di tanto in tanto, risenta il bisogno di esaminare se la ragione debba retrocedere o andare avanti su questo punto, come su gli altri. Ma, anche all'infuori di questa preoccupazione che però adesso non è la mia, perchè io qui non mi preoccupo di meditare davanti all'opinione pubblica e cerco unicamente di snidare tutti i dubbi e gli scrupoli che rimangono dentro di me, sento d'aver raggiunto un punto fermo rispetto all'interpretazione critica dell'atto iniziale del pensiero. La fede non ha alcun impiego nell'inizio della conoscenza, più che non ne abbia all'inizio della vita. La fatale predisposizione tutta dogmatica a credere senza prove alla validità del conoscere è uno spauracchio. Compiendo il suo atto originale cioè realizzandosi, il pensiero rivendica interamente i suoi naturali diritti, prevenendo — se mai — l'abuso dogmatico che ne fa lo scetticista, col rimproverargli il suo stesso atto di vita come un peccato originale. Svolgendo il suo corso teoretico poi, nessun atto sofistico o quanto meno sospetto commette il pensiero attuandosi criticamente. Abbinare i due atti di conoscenza e di fede anzi identificarli fin dalla nascita è assurdo; distinguerli è d'uopo. Un'identificazione importantissima invece si deve fare, obliata da ogni scettico: è la fusione dell'atto della conoscenza, che è atto di limitazione cioè di riferimento con l'atto medesimo della realtà la cui attualità consiste appunto nel relativarsi, secondo quella forma di relazione subobjettiva che è caratteristica alla sintesi produttrice di tutte le cose.

Quel che sembra rimanere in favore dello scet-

ticismo, se io mi inquieto di tutte le objezioni che sono già state proposte e ventilate le mille volte nella storia della filosofia, è il così detto argomento della bilancia, che per quanto non faccia che ripetere sott'altra forma il vecchio arzigogolo del pensiero che deve giudicarsi col pensiero, non manca di fare una certa impressione. « In breve — si dice — come non v'è modo di adoperare una bilancia per pesare sè stessa, non si può usare il pensiero per valutare sè stesso » (*S.*, 4).

Contro un argomento dello stesso genere ha già protestato Spinoza, adducendo giustamente da parte sua l'argomento del martello, che in breve qui riassumo. Per foggiare il ferro ci vuole un martello; ma per avere un martello bisogna che questo sia stato foggiato con un altro e così vìa. Non si apre un regresso all'infinito? Basta formularsi questa domanda per capire che l'argomento non ha neanche l'apparenza della ragione, perchè se l'avesse converrebbe supporre che l'invenzione del martello è ancora da fare, quando non si preferisse escogitare l'ipotesi della nascita *ab ovo* d'un martello materiale perfetto! In realtà l'umanità, avverte Spinoza, ha cominciato a lavorare il ferro e tutto con strumenti imperfetti, e per mezzo di questi ne ha foggiato altri meno imperfetti e così via (1).

Sviluppando, per analogia, questo argomento, credo utile aggiungere un altro rilievo. E dove mai s'è udito che la bilancia debba pesare sè stessa per pesar giusto? E potrò io dimenticare quelle semplici lezioni di fisica che mi hanno insegnato che la rettificazione d'una bilancia non si ottiene punto con un'altra bilancia già rettificata, ma con l'osservanza

(1) Spinoza, *De int. emend.*, 10.

scrupolosa di certe condizioni di precisione, come: eguaglianza dei bracci di leva del giogo (metro), posizione d'equilibrio coi piatti vuoti (livello), centro di gravità sotto il punto di appoggio, etc.; di sensibilità di controllo o verifica (inversione dei pesi, metodo delle doppie pesate) che furono tratte dalla esperienza? Analogamente pertanto concluderò che la giustificazione della conoscenza non si deduce da una conoscenza giustificata, ma che si ottiene conformando sempre meglio la conoscenza a quel complesso di condizioni, mezzi e forme che costituisce l'organamento normale della conoscenza, e quindi la rende non solo possibile ma perfettibile in ogni campo. La verità non si deduce sempre dalla verità, ma sempre alle condizioni, coi mezzi e nelle forme onde risulta l'unità del sistema conoscitivo.

Questa conclusione è intimamente connessa con tutto quel corpo di ragioni che la critica antiscettica ha con varia fortuna opposto quasi in ogni tempo al vecchissimo argomento del diallele, cavallo di ritorno per tutti i contendenti. Chi non ricorda l'analisi ironica di Montaigne circa l'impossibilità per la ragione di dimostrare sè stessa? Da questa premessa gli scettici hanno sempre ricavato il dilemma brutale: o l'atto di fede o la disperazione. Non starò qui a ripetere le tante inezie, per non dir altro, che si trovano in tutti i trattati di Logica al capitolo della verità della conoscenza e del suo criterio, coll'insistenza a ritorcere il diallele prendendo atto che lo scettico è in contradizione con sè, perchè combatte la ragione colla ragione e via dicendo. Per rovesciare il diallele bisogna prendere risolutamente un'altra via (1).

(1) Questa via è stata chiaramente additata dal BERTINI nella sua *Idea d'una filosofia della vita*, Torino, 1850, pag. IX.

È necessario e sufficiente notare che, se lo scettico accusa la ragione di non saper dare, di non poter dare una dimostrazione della sua veracità, è evidente che egli pretende una dimostrazione vera e propria della veracità della conoscenza. Ciò premesso, come e perchè potrebbe egli rifiutarsi di comprendere che la veracità della conoscenza ha da essere una conclusione (Ths) da dimostrare non una premessa (Hp)? Ma se è così, ogni discussione preliminare (che lo scetticismo non manca mai di intraprendere quando attacca la questione della conoscenza e rimprovera al critico di usare fin dall'inizio quello strumento sospetto di fallacia che è la ragione medesima, presumendone la veracità) è fuor di posto. Invero chi pretende che una conclusione venga dimostrata, non deve combatterla come se fosse una premessa. Se lo scettico pretende una prova della veracità della conoscenza conceda la facoltà non solo, ma la esibizione effettiva di questa prova. Se vuol una conclusione, non impedisca l'uso delle premesse. Accordi la possibilità della dim. secondo le esigenze normali di ogni dim. Escussa la prova, si vedrà se la veracità della conoscenza risulti o non risulti provata, secondo quelle *esigenze* d'ordine, d'accordo, di continuo e reciproco controllo, individuale e sociale, dei sensi e della ragione, che rendono possibile la umana conoscenza. Giacchè il punto decisivo è precisamente questo che la veracità presupposta non è la veracità dimostrata secondo queste esigenze. Queste esigenze *legali,* per dir così, che a tutto rigore discendono dalle premesse bastano a mostrare che il vecchio argomento del diallele è una questione che lo scettico prudente, almeno per riguardo a quella ragione cui egli fa finta di appellarsi, non

dovrebbe suscitare giammai. In questo solo senso si può dire che l'objezione scettica si ritorce contro lo scettico stesso e quindi che non prova nulla, perchè egli, che domanda una prova, non concede la facoltà di provare.

Da ultimo, questa riflessione puramente teoretica mi fa comprendere che la mia giustificazione critica della conoscenza non è neanche un mero tentativo prammatistico di interpretare i principi del pensiero come postulati derivati da esigenze essenzialmente pratiche (*S.*, 12), ma rimane essenzialmente teoretica, dal principio alla fine. È la conoscenza che porta in sè stessa la sua giustificazione importando la possibilità dell'esame critico di tutti i suoi atti, com'è la vita che porta in sè stessa la sua certezza e il suo controllo. Come l'affermazione del conoscere è inseparabilmente l'affermazione dell'essere che è l'esigenza fondamentale del conoscere, così una critica esauriente della conoscenza non elimina il dolore ma inaridisce la fonte dello scetticismo.

Non vedo adunque in che modo dal solipsismo, che pretende affermarsi l'unica concezione del reale derivante necessariamente dalla esigenza fondamentale del conoscere (*S.*, 191), si possa riporre la propria giustificazione teoretica nel principio dello scetticismo che è la negazione dogmatica dell'esigenza fondamentale del conoscere. V'ha d'altronde, io lo vedo benissimo, in questo tentativo di abbinare il solipsismo allo scetticismo, una questione di semplice preferenza personale che perciò non si impone a tutti i solipsisti e che forse non tutti i solipsisti vorrebbero accettare. Io medesimo, per esempio, se potessi essere solipsista, non scenderei certo nell'inferno della gnoseologia, per riportarne la testa di Medusa dello scetticismo.

III.

La questione dell' uno e del molteplice.

O perpetui fiori
Dell'eterna letizia che pur uno
Parer mi fate tutti i vostri odori.
Par., XIX.

Un altro problema fondamentale che il solipsismo cerca di elevare come un ostacolo insuperabile di fronte ad ogni concezione anti-solipsistica è quello del rapporto fra l' uno e il molteplice: « l'uno non può, senza contradizione, essere in sè molteplice, il molteplice non può, in sè, essere uno » (*S.*, 103). In questo modo l' io resta chiuso assolutamente in sè stesso, senza possibile uscita; nulla può oltrepassare il campo esclusivamente soggettivo della coscienza individuale.

Ora anzitutto mettiamo fuori di causa il concetto di contradizione, affinchè non sorga possibilità di malinteso, come già avvenne alla critica eleatica. In forza del principio di contradizione di due giudizi contradittori, se l'uno è vero, l' altro dev' essere falso, perchè non possono essere veri ambedue. Ciò posto, si vede subito che il rapporto tra l' uno e il molteplice non è di contradizione;

perchè qual' è il vero? quale il falso? La voce della coscienza, a cui mi sono promesso di conformarmi sempre in tutto e per tutto, mi presenta insieme casi di unità e casi di pluralità e poco inoltre io stento ad ammettere anche col senso comune che ogni molteplicità suppone l'unità. Di guisa che se riesco, con uno sforzo monistico di astrazione, a ridurre il molteplice ad una parvenza illusoria, con pari ma inversa facilità e diritto riesco pluralisticamente a ridurre ad una semplice illusione l'uno. La giustificazione immediata e mediata dell' uno come vero e del molteplice come falso non è più fondata dell'opposta. Ciò è perfino ammesso esplicitamente dal solipsista il quale dice: « . . . la cosa, da una parte è un'unità (appunto perchè è *una* cosa) e, dall'altra, mi appare una molteplicità perchè costituita di più termini ». Solo che, mentre il solipsista si vale di questa doppia presenza innegabile per domandarsi « com'è possibile che lo stesso *quid* sia insieme in sè uno e molteplice? » e per concludere: « Ciò è contradittorio e quindi a ben pensarci, impensabile, perchè se è un molteplice non può essere uno, e se è unità non può, in sè stesso, oggettivamente, essere considerato come una molteplicità di elementi » (*S.*, 23); io invece concludo: vero segno è che l'uno e il molteplice non sono contradittori, come non è contradittorio che un uomo sia realmente padre e figlio, che un concetto sia razionalmente insieme l' unità d' una molteplicità (di note), e via dicendo. Essi sono: o contrari (nel senso che si vedrà meglio fra poco) se vengono usati in senso diviso e applicati a due termini separati, o contratti se vengono usati in senso composto e applicati ad un termine solo, come nel

medio sillogistico che è maggiore del soggetto e minore del predicato.

Ma il colpo di grazia che si può dare alla falsa pretesa della contradittorietà di rapporto tra l'uno e il molteplice deriva dalla ragione che l'opposizione contradittoria non può esistere che tra due giudizi, l'uno affermativo, l'altro negativo; non tra concetti semplici (relativamente semplici, s'intende), nè tanto meno tra cose.

Compreso ciò, la questione che pareva disperata (*S.*, 126), insolubile (*S.*, 150), impensabile (*S.*, 103) è risolta.

In generale, è il giudizio nostro che può, secondo i vari punti di vista suggeriti dall'interesse della conoscenza, differenziare, con crescente specificazione, nella specie piena della realtà, le possibili diversità delle note; e quindi pronunciarsi secondo le varie maniere dei rapporti dei contenuti dei concetti, cioè o secondo l'identità, o secondo l'opposizione, o secondo la connessione e la dipendenza.

In particolare, è da notare che l'uno e il molteplice sono due concetti che, per quanto opposti contrari, non possono essere pensati l'uno senza dell'altro (1). Ciò significa che essi sono correlativi e quindi appartengono a quella forma speciale dell'opposizione contraria che si dice reciproca e che è anche valida per concetti compredicabili di uno stesso *quid*. Allora si comprende come la mente, non solo possa, ma debba affermarli in-

(1) Conosco l'uno in quanto mi rendo pienamente consapevole del molteplice, e viceversa. Ciò deriva dal fatto che ognuno dei molti implica tutti gli altri e quindi l'uno; essendo l'unità niente altro che la relatività solidale dei molti.

sieme logicamente, e come anzi se ne abbia da compiacere quando s' accorga che la propria esigenza logica (imposta dalla propria orditura) è pure quella della realtà, in quanto è intelligibile. La pretesa opposizione contradittoria adunque fra l'uno e il molteplice è da congedare.

Tanto più che, si badi, il termine contradittorio all'uno è il non-uno (non il molteplice), il contradittorio al molteplice è il non-molteplice (non l'uno), e sempre che — rammentando che il rapporto di contradizione non può passare che tra giudizi — questi concetti contradittori (uno e non-uno, molteplice e non-molteplice) siano connessi con la falsità e verità della cognizione, cioè esprimano il risultato dell' affermazione e della negazione del *giudizio*.

Queste considerazioni logiche era necessario premettere per potere stabilire con rigore un concetto fondamentale che il solipsismo non può non respingere, senza annullare quell'attività di rappresentazione in cui consiste tutta la virtù dell' io pensante, cioè il principio della moltiplicazione dell'uno, o il processo degli atti produttivi dell' io pensante. Dove è ovvio che il molteplice degli atti è posto senza contradizione dall' atto stesso dell' uno. La molteplicità dei pensieri non è forse il prodotto più ovvio del soggetto pensante che è *un* pensante perchè si moltiplica, e viceversa?

Ma ciò in pari tempo chiarisce che l'uno di cui si parla qui si riferisce non all'unione ma all'unità; perchè quella è la mera raccolta o collezione del molteplice, e questa invece è il principio vivo e reale dell' atto universale del pensiero, tanto più indivisibile quanto maggiore è l'opposizione con-

traria ma reciproca degli elementi (1). Questo insomma è l'atto armonico della differenziazione, in cui la soggettività e l'oggettività, la qualità e la quantità, la continuità e la discontinuità, la forma e la materia sono numerosamente (musicalmente) coimmanenti (2).

---

(1) Anzi, quanto più incisivo è il carattere d'uno qualunque di questi concetti, tanto maggiore è la forza irradiante che ci sospinge al concetto opposto. Tanto l'uno quanto il multiplo si nimbano d'uno slancio drammatico che ce li fa porre come effetti d'un pensiero protendente i suoi frutti all'avvenire. (Sul *valore causativo d'ogni effetto,* cfr. *P. d. c.*, I, 1). È così che pare di dover ammettere il carattere *tensivo* d'ogni realtà sia concreta, sia astratta. Il passato (ogni fatto, pertanto) non è mai inerte (nè tanto meno perduto), per la ragione che il passato puro, assolutamente sconnesso dal presente, non c'è; come non c'è nè il presente puro, nè l'avvenire puro. Concludendo, si può dire che l'uno e il molteplice cercano incessantemente l'uno nell'altro il proprio fine.

I vantaggi teoretici di questa interpretazione sono evidenti. In primo luogo questa dottrina fa abbandonare l'ipotesi che l'uno derivi dal molteplice, e l'inversa che il molteplice derivi dall'uno. In secondo luogo non forza a credere che nella realtà vi sia un moto convergente solo verso l'unità o viceversa, cioè solo verso la molteplicità. Mio punto di vista, sostenuto anche nelle opp. prec., è che la costituzione attiva di una unità non sia nè più vera nè più reale che la dieresi attiva d'una molteplicità. Come, trattando dell'ufficio dell'idea dell'io, ho insistito sul dover essere così del soggetto come dell'oggetto, così ora insisto sul dover essere tanto dell'unità quanto della molteplicità; e sto fedele al pensiero profondo di Hegel che « il dover essere del mondo appartiene già al suo essere. » In fondo sostengo la coimmanenza così logica come ontologica di soggetto e oggetto, forma e materia, qualità e quantità, unità e molteplicità, senza monismo assoluto, senza dualismo, senza *tertium quid*.

(2) A questi succinti argomenti, che mi sembrano tuttavia decisivi, aggiungo tutti quelli che si possono desumere dall'ingegnosa, vasta e profonda elaborazione del Varisco, che io ritengo completamente validi. È noto che il Varisco concepisce

Infine se è vero, come credo col Simmel, che si possa caratterizzare il filosofo come colui che possiede un organo di reazione per la totalità dell'essere, e se è vero, come ho cercato di provare, che i due modi inferiori della distinzione e dell'unione si solidarizzano nel concetto supremo dell'unità che è totalità in quanto è sviluppo, due conclusioni si ricavano: la prima è che la questione dell'uno e del molteplice tocca il suo punto di evanescenza solo in una realtà che sia totalità vera, concreta e vivente cioè anti-solipsistica; la seconda è che il solipsista si è in qualche modo procurato il gusto di sottrarsi, mediante qualche narcotismo, a quella condizione che è normale ad ogni filosofia. L'intuizione torturata che egli ha di sè come tutto ha precisamente l'aria d'un sotterfugio narcotico d'equivalenza.

Allora dalle tre meditazioni precedenti (I, II, III) si possono già ricavare alcuni risultati critici di chiaro significato, cioè: la pluralità sistematica dei soggetti e degli oggetti, l'identificazione relativa dell'essere e del pensiero in senso universale, l'unità del processo degli atti produttivi nella forma costante S r O, la non contraditorietà fra uno e molteplice bensì l'opposizione contraria reciproca, per cui si capisce che l'uno può essere tanto nella

---

l'universo come l'unità d'una molteplicità cioè come un sistema (*Conosci te stesso*, pag. 161) in cui ogni elemento singolo c'è in quanto ci sono gli altri, e c'è l'unità di tutti che è implicazione reciproca di relazioni. L'indissolubilità dell'uno e del molteplice è in fondo desunta dalla ragione che l'unità dell'essere essendo un sistema essa è insieme uno e molteplice (*ib.*, 131). Giustamente il Varisco ricorda che c'è un idealismo che implica il solipsismo; e a questo idealismo egli si oppone risolutamente.

mente quanto in sè molteplice, come il molteplice può tanto in sè quanto nella mente essere uno, senza contradizione; oltre alla possibilità così individuale come iperindividuale del sapere che non viene ostacolata *ab initio* scetticamente. Resta a vedere come si possa giustificare nel senso d'un progresso graduale del pensiero. E sopratutto come questi primi elementi, ora e qui additivamente raccolti, si possano armonizzare fra loro (1).

(1) Questi argomenti fortificano la dottrina filosofica che non prende partito esclusivo nè pel monismo, nè pel pluralismo. Ma il dibattito di questo problema eccede i limiti d'una considerazione critica del solipsismo.

IV.

La questione dell'esperienza.

De l'instant seul je suis l'esclave.

Respinta l' ipotesi che solo il mio io pensante sia il presupposto fondamentale del conoscere (I), respinto il presupposto scettico dell' atto di fede (II), respinto la contradittorietà fra l' uno e il molteplice (III), resta il grave compito di mostrare che le interpretazioni solipsistiche delle conseguenti questioni della esperienza e della scienza, della storia e della filosofia, dell'arte e della pratica non resistono alla prova della critica.

La prima che mi si presenta è la questione dell'esperienza (1) che il solipsismo vuol far dipendere dal suo proprio fondamento e presupposto di ogni conoscenza che è il mio soggetto personale.

---

(1) Non è questo il luogo di discutere il valore delle tesi sostenute dalla cosidetta filosofia dell'esperienza per opera del Mill, del Mach, dell'Avenarius e del Renouvier, dello Schuppe e del Bergson. Su questi indirizzi rimando, per più ampie notizie, ai miei studi precedenti: *Il problema della causalità*, vol. I. Quivi pure si chiarisce l' organamento dell'esperienza, il suo

Applico ora questo presupposto al caso nostro, e la filosofia dell'esperienza — dal fenomenismo all' intuizionismo, all' immanentismo — è demolita. Bella notizia! Ma che so io del presupposto fondamentale d'ogni conoscenza? Se il solipsista mi insegna che «un'interpretazione dell'esperienza non può non partire da presupposti» (*S.*, 119), e «occorre, perchè la ricostruzione abbia valore, che questi siano derivati dalle esigenze fondamentali del pensiero» (*S.*, 119), io non posso entrare in contestazione colla voce della mia coscienza, la quale mi accerta che il presupposto del mio soggetto pensante implica insieme il presupposto di un oggetto pensato in relazione unitiva e distintiva con quello. Come posso obliterare la testimonianza della mia personale esperienza che l' io e il non-io mi sono, per me, posti opposti e composti nello stesso tempo e senso e modo? innegabilmente correlativi e inseparabili?

Non l' *io penso* come il solo mio soggetto personale pensante, ma l'*io penso* come l' io penso un pensato (qualunque poi esso sia), ecco il solo e l'unico senso per cui il parlare dell'*io penso* non si risolve in un parlare in termini completamente privi di senso. Con questa avvertenza io non sento alcun bisogno di reintrodurre il vecchio oggetto *extra mentem meam*, cioè la cosa del più ingenuo realismo. Mi basta avvertire che se l' io è il ter-

---

senso causativo e il suo valore alogico rispetto alla conoscenza scientifica, e sono quindi riconosciuti i diritti e i limiti dell'empirismo. Filo conduttore è il concetto della spiritualità della tecnica; risultato critico è il riconoscimento del carattere subobjettivo d'ogni termine empirico; e si dà la ragione dell'oscuro impulso objettivo che ci fa porre il fuori di noi e il senza di noi (II, 1, Capo 1).

mine « implicato da ogni possibile atto del pensiero », il non-io non lo è meno.

Io non posso conoscere altrimenti me stesso come presente se non in quanto mi penso un essere pensante alcun che. Del resto, vediamo, un' ipotesi estrema. Se io dicessi al solipsista (anzi ai solipsisti, perchè ce n'è più d'uno): concedo che possa parlarsi di un oggetto soltanto rispetto a un soggetto, ma nego che l' unica realtà di cui si possa trattare sia quella dell'io cosciente, perchè ho coscienza di poter parlare d'un soggetto soltanto rispetto a un oggetto; ebbene, che cosa direbbe il solipsista di una simile argomentazione contraria alla sua? Probabilmente si stringerebbe nelle spalle, ripetendo in mente sua che egli tenta invano di oltrepassare la cerchia del suo soggetto personale.

Ora non sono questi due argomenti contrari — il solipsistico e il mio — usciti dall'analogo stampo? accompagnati dalla autentica rivelazione della coscienza? Quale adunque io devo tenere per buono? Quello che sento e penso legittimo per me, o quello che appare tale al mio avversario? Chi mi autorizzerà ad affermare per vero o almeno plausibile ciò che per me è assolutamente assurdo e impensabile? Dato pure che io riconosca di valer meno di un altro, rispetto a mille altri lati della conoscenza, su questo punto però io mi richiamo del tutto ad una dichiarazione preziosa del solipsista, che è la seguente: « quando pure ammetto che qualche verità mi viene comunicata da altri, debbo poi riconoscere che essa acquista un significato per me soltanto se io la ripenso e la ricostruisco col mio stesso pensiero; altrimenti, essa si riduce ad un insieme di parole che io non comprendo »

(*S.*, 165). Ora, siffatta verità (che l'unica realtà di cui si possa trattare è quella del mio io cosciente) io non posso ripensarla, non posso — pur volendolo — ricostruirla col mio stesso pensiero; essa si riduce per me ad un insieme di parole che io non comprendo; io non posso dunque essere solipsista.

Ci sarebbe, è vero, ancora una scappatoja pel solipsista; non per me di sicuro! Giacchè gli basterà *stabilire,* con quella massima garanzia di certezza che egli solo possiede, che dal momento che io sono in lui come un semplice contenuto del suo io personale, vuol dire che c'è in lui una rappresentazione empirica assai buffa di lui medesimo, la quale anch' essa ha la fissazione d' essere un soggetto pensante, una soggettività simile alla sua, e l'ostinazione di sentirsi sempre nella relazione subobjettiva, pur non essendo mai altro che un prodotto resistente del suo pensiero, una sua projezione mentale, un semplice processo della sua esperienza. E allora che ci sarebbe da ridire sulla verità di questo fatto dal suo punto di vista? Niente certo; ma, dal mio, la cosa cambia enormemente. Giacchè a mia volta, finchè io non possa ripensare la *verità* del solipsista e rendermene conto (*S.*, 158), cioè ricostruirmela col mio stesso pensiero, tutte le sue iificazioni che altro potranno mai essere per me, se non *aegri somnia* e sofismi?

Se poi il solipsista intendesse i suoi presupposti sufficienti ad obligare, non dico in pratica ma anche solo in teoria, tutti gli altri, me compreso, si contradirebbe. Quindi io sono sicuro che non devo preoccuparmi di convincere lui, dal momento che egli non ha che da rientrare in sè stesso per ritrovare me, e per mettermi a posto come una

fra le tante imagini più o meno felicemente da lui sognate *ab intra,* anzi *intra mentem suam.*

Ma per un altro verso, e cioè dal mio punto di vista quest'argomento a che cosa conduce? Conduce o al mio annientamento teoretico o alla nullificazione del solipsismo. Infatti se da una parte è d'uopo che io sia solipsista per dar ragione a lui che stima necessario quel principio che annienta l'essere mio, fondandosi su quella sua verità che egli ha pensata, ripensata e ricostruita col suo stesso pensiero; e se dall'altra io perderei la mia realtà appunto se riuscissi a dar ragione a lui, perchè allora mi convincerei di non esser altro che un mero aspetto arbitrario della sua esperienza personale, ne segue manifestamente che o io dò ragione a lui di sopprimere me, o io devo sopprimere me stesso volontariamente. Conseguenze, che l'una meglio dell'altra sventano — agli occhi miei — tutto il ragionamento del solipsista riducendolo al burlesco colpo teatrale del suicidio universale o meglio al suicidio teoretico di tutti gli esseri viventi tranne uno, il solipsista.

Ma, poichè non v'è solipsismo che possa estirpare dall'umanità le sue naturali esigenze, che possa cancellarne la sua positiva realtà; poichè io non posso cotesta verità del nuovo *Oratore della morte* altrui (o Egesia πεισιθάνατος redivivo!) pensarla, ripensarla e ricostruirla da me, perchè anzi mi sento forzato a pensare che è falsa, ne segue manifestamente che il solipsismo dal buon senso degli uomini può essere riguardato colla più tranquilla indifferenza, quando si tenga in conto di privata opinione o di sogno, che ciascuno può ben capire che sorga negli altri, ma nessuno ha

diritto di imporci. Per quanto grande però sia il rispetto che si meritano le opinioni e i sogni, egli è certo che devono essere rovesciati di pianta, il giorno in cui i loro banditori propongano di introdurli in filosofia e di sostenerli cogli argomenti della ragione; altrimenti la filosofia sarebbe una costruzione razionale a cui non mancherebbe altro che la ragione cioè la base.

Concludendo, lo sviluppo della questione della esperienza mi porta a tener ben fermo questo punto che mi sembra essenziale. Ponendo, col solipsismo, l'*io penso* come presupposto d'ogni *scepsi*, cioè di ogni critica conforme alle esigenze fondamentali del pensiero, io mi accorgo che non può parlarsi di O che rispetto ad S, e *viceversa*; cioè che a parità di diritto io pongo l'io e il non-io nella forma S r O, che è l'espressione del relativismo subobjettivistico (non del dualismo).

Come ben si comprende, allora l'interpretazione solipsistica dell'esperienza perde ogni fondamento. Invero, da precedenti ricerche consta che la relazione del soggetto all'oggetto, mentre è distintiva e unitiva, può dirsi ancora suscettibile di esprimere l'attuarsi del concreto nell'atto che S pone O. Ma anche con questa concessione (dell'O prodotto da S) il solipsista che si illude di poter ridurre tutto l'O ad S, cioè tutto il non io pensato e pensabile al solo mio io pensante, sbaglia; perchè non s'accorge che, se l'O è dato come il prodotto di S, anche l'S è *dato* come produttore di O. Se io consulto criticamente, come devo, la mia esperienza tanto teoretica quanto pratica, e tanto dell'oggetto, cioè d'ogni oggetto da me pensato o pensabile, quanto di me stesso e d'ogni contenuto possibile, del mio pensiero, in nessun modo posso

dire di conoscermi o anche solo di intuirmi produttore di me nonchè dell' altro. All' opposto io mi affermo come un'attività non effettuata da me, benchè realmente capace di effettuare. Ma questo significa che la mia scepsi non mi orienta in modo alcuno verso l' affermazione dell' autoctisi. Per quanto mi pieghi e mi ripieghi sopra di me io sempre affermo e riaffermo che la mia attività produttiva (causativa) non mi è meno un presupposto per me che l' effetto (o il prodotto) che io posso esser capace di produrre (o di causare). Pensando di essere in atto di pensare alcun che, io riconosco di avere questo potere. La mia natura qual'è? È appunto di poter pensare alcun che. È dunque in qualche modo la *necessità* di questa mia *possibilità* che costituisce la mia *esistenza*. Esplicando questa nozione, riconosco che è la mia modalità, cioè:

1° la mia esistenza come pensante alcun che;
2° la mia possibilità di pensare alcun che;
3° la mia necessità di pensare alcun che;

che costituisce la mia natura fondamentale, il mio vero io.

Se voglio darmi ragione della mia totale esperienza, io devo ammettere che la mia spontaneità (possibilità) di pensare qualche cosa è un presupposto dato a me coll' identico diritto del presupposto contrario del mio dover essere come esistente *ut sic* cioè la necessità di pensare qualche cosa. Non mi pongo io forse come capacità di porre? Sì, ebbene ciò significa che *io sono a me stesso un dato*, il dato che si pone come esistenza-possibilità-necessità di porre, come soggetto d'un oggetto qualunque.

Nella corrente produttiva S r O, che non è nè

S nè O, sono dati (esistenti, possibili, necessari) tanto il produttore quanto il prodotto.

In ultima analisi, riassumendo, non si può pretendere di assorbire l'oggetto nel soggetto, perchè l' esistenza del soggetto è la necessità di render possibile l'oggetto.

Questa è la voce dell' esperienza, interrogata con quella scepsi critica che è l' esigenza della filosofia.

V.

La questione della verità.

Le vrai peut quelquefois n'être pas vraisemblable.
DESPRÉAUX.

Quell'ipertrofia dell'io empirico che è l'unica realtà del solipsismo come potrebbe compiersi se non a spese di tutte le forme di attività teoretica che vivono in una sfera più ampia della soggettività? Così la valutazione della verità è trattata da un punto di vista rigidamente negativo dal solipsista e assorbita nel giudizio empirico della mia coscienza.

Questa situazione è inevitabile nel solipsismo; il quale, impadronendosi scetticamente di ogni criterio di conoscenza afferma nel modo più esplicito di non possedere alcuna certezza di verità, anzi respinge esplicitamente ogni pretesa di tal genere (*S.*, 15).

Pure emerge una stridente contradizione.

Premessi i suoi presupposti che sono l'interversione delle esigenze vitali degli uomini, il solipsista resta un dialettico dei più bellicosi. Vuol sempre ragionare a filo di logica. Non indietreggia davanti alle disperate conclusioni. Si ferma alla testimo-

nianza dalla propria anomalia. Non interroga la voce altrui. Non valuta se non ciò che gli pare logicamente plausibile (se non certo) dal suo punto di vista. Nè si cura del suo proprio danno. « Si rassegna a perire col suo nemico » (*S.*, 15). Di qui le sue stesse premesse scettiche; di qui tutte le sue critiche al realismo nelle sue diverse esplicazioni; di qui la sua professata necessità; di qui le sue scettiche conclusioni. Se io persisto a considerare insostenibile la sua teoria non tanto facilmente potrò difendermi da lui, che con la spada della logica in mano raddoppia i colpi, m'incalza, mi stanca, mi opprime. Quante cose mostra di sapere questo schermitore che poi finisce per deprezzare pessimisticamente ogni sapere e screditare amaramente ogni verità! Ma qual'è insomma il titolo nel quale il solipsista fonda il diritto della sua saturnica idiosincrasia? È la logica; e appunto quell'esigenza che scaturisce dalla non contradizione, che impone di modificare l'interpretazione del reale in modo tale da evitare l'assurdità (*S.*, 22), che impone la necessità di evitare ciò che è contradittorio e quindi, a ben pensarci, impensabile (*S.*, 22), che impone la condizione imprescindibile della pensabilità (*S.*, 18).

Ora, chi consulta ad ogni passo la logica, chi ne vuole far uso ad ogni costo, non è implicitamente obbligato ad accettare il criterio della verità logica e a possederne la certezza? Ciò è ben certo. E non si objetti che il solipsista si limita a combattere i suoi nemici colle loro armi, cioè che impiega la logica solo ad artificio e la getta in piazza a spavento dei logici, ma che per conto suo, fa le più ampie riserve, limitandosi a « cercare un' interpretazione almeno provvisoria del-

l'esperienza » (*S.*, 18). È falso che il solipsista si serva del pensiero logico solamente come arma di combattimento e a scopo d'ironia. Non può fare così, perchè egli non può non porre l'io pensante come il presupposto più fondamentale di tutti (*S.*, 18). Ma l'io pensante è l'io nella funzione normale del pensare; è la tesi del pensare come atto che non cede ad altre esigenze fuorchè alle proprie. Quindi è evidente che con questo punto di partenza il solipsista non fa che porre nel medesimo tempo la condizione della pensabilità, senza la più piccola riserva, benchè voglia e riesca nello stesso tempo a paralizzarla. Nè pure si tratta solo del modo con cui la conoscenza mi appare comprensibile *ora*; si tratta veramente della pensabilità in genere, non esclusa la possibilità che i presupposti fondamentali del conoscere possano variare in modo qualunque.

Riassumendo: il solipsista può ammettere la varietà infinita del suo stesso *presente* pensiero. Ma non può derogare alla condizione generalissima della pensabilità che è necessariamente implicata nel presupposto fondamenlale dell'io pensante.

E posso cogliere il perchè di quest'asserzione dalla stessa bocca del solipsista: « perchè altrimenti il mio stesso pensiero si distruggerebbe » (*S.*, 18).

Ecco dunque la stridente contradizione inerente al processo scettico del solipsismo. Da una parte il solipsista dà e deve dare un pregio alla verità e un valore pratico all'uso logico del pensiero per cui pone il presupposto fondamentale dell'io pensante, dall'altro dà uno schiaffo alla logica e una svalutazione teoretica alla verità per le premesse scettiche della sua teoria della conoscenza. Questo pel suo atteggiamento pratico e critico nella polemica.

Veramente per la coerenza teoretica la valutazione della verità si trova ridotta a mal partito dal solipsista; perchè, una delle due: o si riferisce al pensato e quindi in certo modo al passato, o si riferisce soltanto al mio io pensante e quindi presente (*S.*, 18). Ma nel primo caso, fondandosi la certezza dal confronto fra momenti successivi nel tempo, e sulla presunzione di un pensiero oggettivato in un momento antecedente all' attuale, il pensiero dovrebbe poter uscire fuori del presente, superare il momento attuale in cui vivo; il che contradice alla negazione del passato, che è tesi perentoria del solipsismo, come a suo luogo si vedrà (VIII-IX). Nel secondo caso, fondandosi la certezza solo sullo stato attuale di convinzione del mio spirito (stato d'animo, sentimento, intuizione « si chiami come si vuole ») non c'è garanzia assoluta di possedere la verità: che cosa mi assicura che non possa mutare? (*S.*, 11).

Apertamente adunque si vede che il solipsista, malgrado la sua ripugnanza all' irrealtà del passato, resta ancora *vieux jeu* di fronte alla teoria relativistica della verità, perchè non sa rinunziare all'arcadica pretesa che il sistema della conoscenza sia irrelativo cioè assoluto, pretesa la cui natura è identica colla pretesa della perfezione dell'umana conoscenza. Ma da assai tempo si è compreso che la questione della verità non si può risolvere in modo semplice, irrelativistico ed uno. Bisogna distinguere tre fasi diverse di conoscenza: l'empirica (o volgare), la scientifica e la filosofica, e rispondere diversamente caso per caso (1). In ogni caso poi il criterio *assoluto* della verità è inutile

(1) PASTORE, *Il problema della causalità*, II, pag. 32.

alla conoscenza (1). Riferendomi per ora esclusivamente alla verità scientifica (in s. s.), è certo che il solipsismo, fedele al suo punto di vista, non può ammettere che tal criterio consista:

a) nè nella necessità e universalità che hanno il *suggello* deduttivo (logico-matematico) della ragione;

b) nè nei rapporti sperimentali che certi eventi hanno rispetto al presente, al passato e al futuro.

Queste definizioni, compatibili colla mutabilità delle conoscenze e colla necessità della verificazione, sono da parte loro incompatibili col presupposto ucronico, utopico ed antisociale del solipsismo. E qual'è la prova del solipsismo? Siamo sempre lì al mero presupposto *difettivo* del solo mio io pensante; e se si riassumono tutte le così dette ragioni del solipsismo si vede che esso è sempre fermo in tale presupposto, sempre inflessibile nell'oppugnare i presupposti non solo ma le dimostrazioni altrui, e sempre — nel segnare i lati deboli delle teorie — d'ogni sottigliezza curante, fuorchè di rendersi conto dell'inconsistenza della propria. Ed io non mi stupisco che egli faccia così, perchè vedo che tutti i sognatori ad occhi aperti non fanno altrimenti. Tuttavia, quanto a me, la sola cosa di cui bramo assicurarmi è di sapere se io sogno o se son desto, e perciò non mi esimo di ricorrere al *continuo e reciproco controllo individuale e sociale dei sensi e della ragione,* e l'assumo come criterio generale della verità.

Contro al solipsista pertanto che non insiste sull'aspetto sociale del vero, che non sente il bisogno di comparare le esperienze, di modificare artificial-

(1) Masci, *Pensiero e conoscenza*, Torino, 1922, pag. 81.

mente le circostanze, di supporre, di dedurre, di verificare, alla stregua d'una norma compatibile colle differenze, valida per la normale comunità, io mi ispiro all'esempio di coloro che colla ragione riconoscono che noi uomini non siamo perfetti ma possiamo e dobbiamo perfezionarci socialmente, che colla operosa condotta provano che la nostra fortuna dipende in gran parte dal nostro sapere, che fuori vero umanamente inteso — cioè come accordo progressivo di almeno due sistemi subobjettivi (l'uno artificiale, l'altro naturale) relativamente ad un terzo sistema dello stesso tipo, funzionante da corpo di riferimento (1) — non va senso nè valore di vita, non v'ha scopo all'intelligenza per studiare, non v'ha entusiasmo nè diritto al cuore di amare e di soccorrere i nostri simili.

---

(1) PASTORE, *Nuovi orizzonti della filosofia teoretica in relazione alla teoria della relatività*, e *P. d. c.*, I, II. Quivi è detto in che modo questo mio concetto della verità tesorizzi le altre teorie conosciute nella storia della filosofia [della verità come *adaequatio*, come realtà, come norma, come utile, come valore, come gerarchia di valori, come vita, come logos, come atto puro, come azione, come ascensione, come accordo di azioni]. La teoria della verità come accordo progressivo di relazioni subobjettive in fondo sostituisce al vecchio concetto della mera *adaequatio rei et intellectus* il concetto più evidentemente relativistico dell'*adaequatio formae* del soggetto pensante (che è più che *intellectus*, perchè è accordo di senso e intelletto, e accordo di esigenze individuali e sociali dovuto all'attività formatrice dello spirito) e dell'oggetto pensato (che è più che *res*, perchè è subobjettività cioè sistema di relazioni subobjettive conforme al principio costitutivo della realtà). Il solo lavorio dell'attività intellettuale non adegua l'attività del pensiero (nell'amplissimo senso del termine), mentre questa appunto si identifica con l'attività subobjettiva cioè ideale della realtà (Cfr. X, « La idealità del reale e la realtà dell'ideale »).

In me, di questi principî non sorge dubbio (1). Mi giudicherei destituito del sentimento vivo della mia realtà se non pensassi così, se non stabilissi operosamente una scala di verità riconoscendo che è superiormente vero ciò che consta rispetto alla più alta intelligenza (che non sarebbe tale se non rispettasse il continuo e reciproco controllo, individuale e sociale, dei sensi e della ragione) e vale insieme rispetto al più nobile amore.

Queste affermazioni, queste aspirazioni, queste esigenze si trovano invece insignificanti e sospese pel solipsista, come per l'uomo in preda al sogno o all'ebrezza del liquore. Con la differenza che nell'ebrezza l'uomo cerca le delizie e vi si abbandona a costo della sua vita, nel solipsismo il visionario invece si dà in balìa alla sua automania a costo di sopprimere ogni vita altrui. Jules de Gaultier dice « che aver ritrovato sotto le sabbie delle idee astratte, divinizzate le sorgenti della vita, aver reso ad ogni attività la sua autonomia, aver mostrato che l'idea di *Bene in sè* e di *Verità* non sono esseri ma mezzi, questa è la grande opera di Nietzsche ». Sarà difficile contestare la giustezza di questo rilievo. Però quando penso che Nietzsche è la sostituzione dell' idea di potenza all' idea di verità (questa considerata come antitetica a quella), trovo che la tesi nietzschiana della verità è precisamente la tesi che la distrugge. Pel solipsista la verità è senza senso, per Nietzsche la verità è

(1) Quanto al dubbio che la verità stessa possa mutare, corroborato dall'inquietudine circa la possibilità senza limiti dell'errore (*falsus in uno, falsus in omnibus*), stimo d'aver dato una risposta esauriente, sia trattando la teoria del metodo sperimentale in *P. d. c.*, II, I, sia criticando le dottrine storiche a base scetticistica nel vol. I.

senza potenza. Due fanatismi opposti che si troveranno sempre nell'impossibilità di vivere umanamente, perchè vorrebbero vivere in quella paradossale negazione in cui la vita è impossibile. Tale è l'antinomia dei sistemi ipertrofici.

La rivelazione del carattere subobjettivo ed essenzialmente sociale dell'uomo per contro si sottrae al dilemma. Il difetto di questi sistemi unilaterali sta dunque non nel presupposto dell'io cosciente, non nel presupposto della volontà della potenza, ma nel presupposto che l'io cosciente sia senza verità, che la volontà di potenza sia inconciliabile coll'idea di verità e che il pensiero non sia l'azione, anzi che il pensare sia sempre infinitamente più povero del vivere. Pensiero, potenza e verità invece sono tra loro nel più fecondo e logico contatto che è la vita medesima. Non nega la vita chi afferma la verità, non nega la verità chi afferma la potenza. Non è destinato a disperare della verità chi riconosce la capacità pensativa del suo io, a patto che non pretenda di assorbire la realtà universale nella sua piccola realtà, e d'annegare, nell'impotente solitudine del suo piccolo io, tutte le forme di conoscenza che vivono in una sfera ben più ampia della ristretta area della propria esperienza.

VI.

La questione dell'errore.

Quest'ombra che mostrano tutte le cose, quando più su esse splende il sole della conoscenza.
NIETZSCHE.

Il lettore avrà già compreso che io non cerco di dominare il solipsista coll'accento della verità. Perchè? Per due motivi. Anzitutto, perchè voglio fare, non una polemica, ma un esame di coscienza. Per questo mi sono limitato finora a giudicare la sua teoria col ritmo naturale della nostra vita, intendo la vita reale di noi tutti, atteso che il solipsista srealizza completamente così l'idea come la realtà di tutto ciò che è nostro. Così ho chiarito il fato del solipsista, che è l'imperniazione sopra il presupposto dogmatico dello scetticismo. In secondo luogo, più che di confutare lui, ho in mente di rivolgermi a coloro, e vorrei dire massimamente ai giovani, che sono sul pendìo del solipsismo, scotendoli a tempo colla presenza viva di tutta la realtà (I), smascherando la fallacia anticritica dello scetticismo (II), testimoniando l'andamento regolare della vita che riconosce l'uno e il molteplice (III), la voce collettiva dell'espe-

rienza (IV), il senso relativo e subobjettivo della verità e la sua portata operosa (V). Che cosa è stato dunque il solipsismo fin qui? una serie temibile di errori: questo è il fatto che esamino criticamente e che combatto. Pure non si saprebbe stabilire come, quando e perchè l'errore debba cessare se non si sa come, quando e perchè comincii.

La possibilità dell'errore sconcerta il confidente gnoseologo, motiva la diffidenza nel valore conoscitivo del pensiero (*S.*, 5), l'inquieta, lo turba, lo addolora, l'invade di profondo sconforto (*S.*, 196). Basterebbe questo fatto (la possibilità dell'errore, anzi d'un solo mio errore) per far nascere nel mio spirito il dubbio scettico. *Falsus in uno, falsus in omnibus* (*S.*, 6). « D'altra parte, non trovo nessun aiuto nei vari tentativi che posso fare per spiegare l'errore, perchè non riescono mai ad arrecarmi una sicurezza superiore ad ogni dubbio e, per di più, posso sospettare che ciascuno di essi sia errato, anche se mi appare soddisfacente » (*S.*, 6).

Argomenti, questi, che a giudicare dalla apparenza si direbbero ragioni. È più che probabile, però, che la ragione non vi partecipi, perchè a farla breve, con poco sforzo mi convinco che il solipsismo mi farebbe un essere senza ragione, senza speranza, senza condotta umana, se li accettassi. È logico asserire che il motivo del dubbio è giustificato dalla possibilità dell'errore (1). Il dubbio stesso

(1) Circa la possibilità di generalizzare il dubbio in ogni operazione della nostra mente (*falsus in uno, falsus in omnibus*) mi par superfluo ricordare che il possesso d'una buona epistemologia basta ad assicurarci che non è colla ragione che noi possiamo trovar *ragione* di dubitare della nostra ragione. In certi casi tipici, cioè capaci di troncare ogni dubbio, il vero è che noi ci troviamo — per virtù d'una ben condotta dimo-

è un vero grido dell'anima e davanti alla nobile lotta del dubbio, tutti i pensatori debbono inchinarsi. Ma il dubbio, che è il sospiro dell'anima anelante all'amore, alla bellezza, alla verità, davanti all'egoismo, al brutto e al falso dell'esistenza, può diventare principio d'espansione vitale negli spiriti che riconoscono il carattere eminentemente sociale della morale, dell'arte e della scienza. È riservata al solipsismo la prerogativa di spogliare l'uomo del suo entusiasmo, del suo spirito di sacrificio, della sua operosità, a profitto d'un solo io pensante, anzi del solo io mio.

È inutile avvertire caso per caso che l'errore può provenire da fonti diverse: talora più dalla attività pratica che dalla teoretica, talora da incompletezza, da unilateralità o da disordine di visione, talora da perturbazioni che possono ledere così il corpo come lo spirito. Di questa eziologia dell'errore, il solipsista è perfettamente consapevole e non ha ragione d'essere confutato. Si può forse confutare chi deprezza tutti i tentativi di spiegazione dell'errore, chi su tutto il conoscere projetta l'ombra del dubbio, chi non ha certezza di nulla, chi dubita perfino di dubitare? Per rispondere esaurientemente, ricordo che la questione è doppia: teoretica e pratica. Siccome la prima è già stata trattata nel Capo II, così quì mi limito a fronteggiare la seconda.

---

strazione — in grado di affermare che una data proposizione (concernente rapporti oggettivi e soggettivi) è in connessione *tale* con le condizioni formali del nostro pensiero che la sua negazione equivarrebbe alla negazione medesima del pensiero. Questa è la nota criteriologica fondamentale di tutte le mie opere dal *Pensiero puro* (pag. 101) al *P. d. c.*

Il vero problema pratico dell'errore non cade sull'assolutezza del suo principio, cade sui limiti della sua correggibilità. Posso avere una visione tragica della vita (XIII), posso metafisicamente pensare che non v'ha alcuna equazione tra i miei demeriti o meriti personali e la ferita che porto meco vivendo. Ma se io sia praticamente capace di lottare contro la superstizione, contro l'ignoranza, contro l'errore, e di superarli in qualche modo, ecco, per l'esercizio pratico della mia vita, il più importante per me. Quindi io esamino freddamente i sofismi dei diffidenti, non sospiro alcuna illusione, cerco soltanto di non smarrire in pratica il sentimento vivissimo della realtà. E che cosa trovo? Trovo che la correggibilità pratica di alcuni errori è un fatto certo, come è certa per me l'esistenza dei miei stati di coscienza. È cecità forse la mia? È mancanza di sensibilità filosofica? Io non lo credo, perchè anch'io dubito e conosco la angoscia del dubitare. Tuttavia mi è impossibile dare un senso a questa proposizione: « io dubito di dubitare », nè dal punto di vista teorico, nè da quello pratico.

C'è dunque qualcosa in me che mi impedisce di essere scetticamente solipsista, qualcosa certo che il solipsista non riesce a comprendere, che sgorga da me, che ha il sopravvento sopra la mia prima imbelle e gelida paura di sbagliar sempre, di non potere correggere nonchè eliminare mai l'errore dalla mia mente. Mi provo ad agire mentalmente, faccio, mi lascio quasi soprafare dall'invadente attività del mio io pensante; ed ecco che la mia prima, torbida, irragionevole diffidenza viene battuta dall'esperienza. Capisco benissimo che, se anche il solipsista potesse *fare*, cioè ragionare così, la sua filosofia si esautorerebbe da sè nelle sue mani. Ma

quale valore hanno le sue logicherie davanti al più modesto risultato della mia operosità intellettuale che io senta e giudichi riuscito?

Parlo evidentemente di un risultato intellettuale che trascenda la pura e semplice empiria, perchè tale attualmente è il campo della mia operosità, in cui posso tener conto dei miei dubbi, dei miei errori, di un certo, ma esilissimo filo di miglioramento malgrado l'improba battaglia che dò senza posa a me stesso, per non ricadere sempre negli stessi difetti, per rendermi sempre miglior conto degli errori miei, infine per approssimare sempre meglio la mia conoscenza alla complicazione del reale. E ne parlo perchè qui il fatto si converte col vero.

Ma, se sospendessi il lavoro della critica per projettare sistematicamente l'ombra del dubbio su tutto il conoscere, io, che mi so un essere pensante, non penserei più, mi adatterei al triste spettacolo del mio fallimento, perderei la mia coscienza d'uomo, annullerei come uno schiavo volontario del proprio scrupolo il sentimento della mia pensante personalità.

Questo accenno alla schiavitù psicologica mi par utile per determinare l'origine dell'atteggiamento solipsistico di fronte al problema dell'errore. « La schiavitù, dice il Ferrari, è infinita nelle mille forme che assume ». Fra le altre a me pare evidente anche la schiavitù del solipsismo.

E, poichè — solo in apparenza — la logica perde i suoi diritti come valore iniziale di prova di fronte al solipsista, che s'ingolfa egli stesso nel raziocinare e non si stanca di adoperare quell'istrumento malgrado il quale pur dispera di potersi assicurare la minima verità, appare che anche in lui qualche

intima ragione di quel cuore pascaliano, dirò così, che la ragione logica non conosce, spiega una forza insormontabile alla penetrazione altrui. Il vero in fondo è questo: che il solipsista nega, poichè irresistibilmente *sente* di dubitar di dubitare. Dunque la situazione è chiara.

Una prospettiva mentale generata dal sentimento e dalla fantasia, precedente ad ogni operazione logica è la vera fonte del solipsismo. Bisogna tenere conto di questo fondo prelogico di autoinduzione per giudicare della superstruttura teoretica su di esso innalzata discorsivamente.

In linea generale io sono disposto ad ammettere con Jules De Gaultier che ogni sensibilità si compone la sua logica come una testimonianza esteriore della sua forza. In tutte le manifestazioni relative ai problemi della vita, questa sensibilità fondamentale si manifesta sotto le forme più raffinate, le più indirette, le più sottili e certo ideate e sostenute con la più sincera buona fede. Anche le più elevate sistemazioni filosofiche presuppongono uno stato o un ritmo, o un'atmosfera di sensibilità di cui le differenti radici sfuggono alla critica. Son queste differenze di sensibilità che si traducono in conseguenze logiche differenti e determinano l'impossibilità d'intendersi. Questa interpretazione psicologica mi sembra convincente.

Ma non si dica che solo nel solipsismo — perchè io lo combatto — so e voglio riscontrare uno stato alogico di sensibilità convertito in riflesso mentale. Sottoposto all'analisi il fenomeno medesimo della mia filosofia, sono ben disposto ad ammettere che i miei principi teoretici sul senso e il valore dell'universo sono la cristallizzazione di alcune esigenze preconcettuali di sensibilità e di rappresen-

tazione sulle quali si appoggia tutta la ruota della mia vita. Ma semplificato il problema così, riconoscerò il fatto più duro che appassiona praticamente la mia critica. Io ricuso il principio del solipsismo perchè sotto la maschera dell'autarchia travedo l'atteggiamento dell'impotenza. Chi ha sempre paura di errare, chi non ha mai certezza di nulla, chi dubita perfino di dubitare, non farà mai nulla. Ed io invece voglio fare; anche a costo di errare, nella confidenza di poter correggere almeno in parte gli errori miei coll'ampliamento, coll'approfondimento, colla sistemazione del conoscere (1); nella sicurezza che solo chi non avrà paura di errare — perchè potrà, saprà e vorrà emendarsi progressivamente — andrà al di là dell'errore, cioè nel paese della verità.

Finalmente, se nel senso anzidetto è vero che una filosofia è in funzione di una coscienza, in senso assai più elevato e sociale non è men vero che il prevalere d'una filosofia definisce una civiltà. Noi filosofi, noi uomini di pensiero, anti-solipsisti, abbiamo bisogno di non aver paura, neanche del dolore universale. Così avvertiva Nietzsche. « Se la esistenza universale è una tragedia, come fu detto dall'Andler, egli ne ascoltava tuttavia la musica commovente ». Meditando sul senso tragico della conoscenza, forse qualche spirito congeniale al divino sortilegio della civiltà greca sorgerà in noi. L'esercizio più tragico pel gnoseologo è la riflessione sulla possibilità gigantesca dell'errore. Il

(1) Mostrare come veramente si effettui la correzione degli errori è questione di logica applicata. Qui non ci interessa che la questione di fondo, cioè il senso e il valore teoretico di quella pratica correttiva che l'esperienza anti-solipsistica (umana) non mette in dubbio.

BIBLIOTECA
DELLA
FACOLTÀ DI FILOSOFIA E LETTERE
TORINO

momento più alcionico è nella consolazione di averla in parte atterrata.

Un profondo bisogno sociale incoraggi dunque i filosofi nella lotta contro gli agenti della dissoluzione dei valori teoretici di cui il solipsismo è un pericoloso rappresentante. La tendenza scettica del solipsismo isola il pensatore, il presupposto feroce dell'inevitabilità dell'errore lo demoralizza, gli uccide in germe ogni proposito di conoscenza, lo trascina nell'abisso del niente.

VII.

La questione della coscienza.

« Quand vous voudrez trouver l'est, regardez le nord, et l'est sera à votre droite ».
Mais le point difficile c'est de trouver le nord.

CHTCHÉDRINE.

Il solipsismo, malgrado la sua maschera scettica, negando la realtà oggettiva sia delle cose, sia degli spiriti, riducendo ogni resistenza a prodotto quindi a contenuto della mia attività di coscienza, risolvendo, insomma, ogni realtà nella mia coscienza, per non superare teoreticamente i limiti del mio io, si dibatte in contradizioni continue col suo presupposto. Così il solipsista dovendo elencare e tener presenti i diversi contenuti della mia esperienza, è costretto a far risorgere sotto una specie nuova, quella relativa duplicità di aspetti (l'aspetto soggettivo e l'aspetto oggettivo) della esperienza che contrasta col suo monismo soggettivistico assoluto. Invero, è un fatto riconosciuto dal solipsista che io, bene spesso, debbo lottare contro idee o sentimenti che vorrei respingere e che, per quanti sforzi faccia per liberarmene, mi si impongono; del pari è assai frequente il caso

di stati d'animo che non ho prodotto consapevolmente e volontariamente, e che tuttavia anche la concezione realistica non può considerare come rivelazioni d'una realtà esteriore. Ciò che posso dire è che la sfera del mio pensiero, il contenuto totale della mia esperienza, non coincide con quella della mia attività consapevole, che cioè non tutto ciò che incontro in me stesso è stato volontariamente prodotto da me; ma non posso mai superare i limiti della mia soggettività (*S.*, 178).

Ora, è appunto questa impossibile coincidenza che infirma la concezione soggettivistica. Infatti, se riconosco, e devo riconoscere, che il contenuto totale della mia esperienza presenta sempre un duplice aspetto, cioè quello dei prodotti volontari e consapevoli e quello dei prodotti involontari e inconsapevoli, perchè dando il nome di soggettivo al primo e di oggettivo al secondo, dovrei respingere la concezione d'un realismo relativo?

Non posso insistere sul principio che i prodotti involontari e inconsapevoli della mia esperienza si risolvono tutti in una produzione della mia stessa mente; l'inerenza di tali prodotti nel contenuto totale della mia esperienza è certo innegabile; ma l'origine e la natura di essi mi è ignota, perchè io li incontro come opposti (resistenze, opposizioni, ostacoli, lotte, urti, colpi, tendenze, contrasti, disarmonie, pressioni, etc.), non prodotti volontariamente dalla mia attività consapevole, e mi si impongono come *ob jecti*.

Quando pure il loro risolversi in una produzione della mia stessa mente mi apparisse l'ipotesi più naturale, potrei sempre dubitare del suo definitivo valore, perchè per assicurarmene dovrei poter ridurre tali oggetti in prodotti volontari e consape-

voli della mia stessa mente; ciò che, data la premessa di fatto, è evidentemente impossibile. È vero che io sono pronto a riconoscere che molti di tali prodotti involontari e inconsapevoli sono veri e propri processi soggettivi (come sentimenti o idee), ma sono pur costretto a riconoscere che non tutto ciò che incontro in me stesso d'involontario e di inconsapevole mi si rivela di natura esclusivamente soggettiva. Negare questo fatto sarebbe un arbitrio. Ciò posto, per quanto io mi sforzi, non riesco a ridurre a puri processi della mia coscienza *tutti* gli oggetti che io trovo sul mio cammino. Tuttavia su questa sola base io non affermo già l'esistenza reale di enti non soggettivi di natura indipendente dalla mia attività consapevole ed in tutto esteriori alla mia mente. Mi limito a contestare il presupposto soggettivistico del solipsismo. La tesi subobjettivistica, in conclusione, acquista per me un significato, soltanto se io la penso con tutto il corredo delle ragioni che si desumono dalla intiera critica della conoscenza e della realtà, pensiero che non vuol essere esposto in questo capitolo.

Ma contro questa tesi subobjettivistica, un ripiego potrebbe escogitarsi dal solipsismo, nell'ipotesi che la soggettività, come campo dell'attività empirica, sia più estesa della coscienza, cioè che l'attività totale dell'io si dilati realmente oltre i confini dell'attività consapevole e volontaria. In questo caso la presenza dei contenuti inconsapevoli e involontari, di cui la stessa coscienza fa innegabile testimonianza, non fornirebbe un argomento contro il soggettivismo, ma servirebbe solo a stabilire che la realtà totale del soggetto costituisce realtà parziali extracoscienti di fronte a cui la coscienza stessa, come connessione centrata delle

formazioni psichiche, può tendere o rifuggire in modo vario. Da questo punto di vista, il campo dell'attività empirica soggettiva sarebbe come uno *spettro* luminoso composto almeno di tre zone diverse:

1ª una inferiore, sotto la soglia della coscienza (soggettività empirica subcosciente);

2ª una media, entro i limiti della coscienza (soggettività empirica cosciente);

3ª una superiore, oltre il vertice della coscienza (soggettività empirica ipercosciente).

Se peraltro la discussione non vuole sconfinare dal solipsismo, si vede, sia per una ragione generale, sia per considerazioni pratiche particolari, diminuire alquanto l'opportunità d'entrare nel merito di questa ipotesi. Infatti, quand'anche io non esitassi a valermene provvisoriamente, cioè a mettere alla prova anche questa ipotesi in concorrenza di tutte le altre per sapere in quale misura essa mi permetta di orientarmi nel dedalo dei fenomeni e di progredire lungo la linea di feconde scoperte e di utili applicazioni, nesssuna situazione metafisica verrebbe compromessa. Invero, per far questo non ho punto bisogno di impegnarmi a fondo nella disposizione di spirito del soggettivismo solipsistico. Io posso avanzare e accettare questa ipotesi di lavoro, astrazione fatta da qualsiasi opinione sulla natura dei fenomeni empirici. L'interpretazione solipsistica invece non si ferma alla semplice formulazione ipotetica. Mi obbliga ad assumere una posizione dogmatica esclusiva, che io non potrei mantenere senza far atto di negazione a riguardo di altre interpretazioni che voglio tener presenti, restando tuttavia libero da preoccupazioni metafisiche definitive. Questo in linea generale. In

particolare osservo che la posizione assunta dal solipsismo (quando include la coscienza nell'esperienza come una parte nel tutto) diventa zoppicante, sia perchè non mancano nelle opere solipsistiche le espressioni in cui, per contro, non l'esperienza, ma la coscienza sembra il tutto, e allora riesce inesplicabile, anzi contradittoria la presenza dell'inconsapevole e dell'involontario nell'esperienza cosciente; sia perchè, anche rettificando tutte queste espressioni equivoche nel senso che la coscienza sia solo un campo particolare della mia esperienza totale, esiterei a chiamar io o soggetto un campo di attività empirica ridotto allo stato d'un composto di fenomeni, o prodotti, parte coscienti e volontari, parte involontari e incoscienti. In ogni caso, il nome di io non mi pare convenire a ciò che non si saprebbe più in modo alcuno distinguere dal non-io, ammessa l'ipotesi che questo non-io giaccia in un piano di realtà esteriore a quello della coscienza.

E questo dico, avuto riguardo a quel vergine stato di giudizio in cui non sia ancora delineata una preferenza interpretativa qualunque. Che poi un filosofo propenda in misura più o meno larga per un'ipotesi qualsivoglia, a seconda delle sue tendenze, è una questione accidentale questa, che rimane assorbita nella sconfinata libertà di opzione davanti alla infinita verità dei modelli (accettabilità delle ipotesi). Però, non è immodesta nè eccessiva la speranza che solo distinzioni di questa specie fra ipotesi di lavoro e dati di fatto portino un contributo progressivo alla soluzione di quei problemi che devon essere affrontati con animo alieno da qualsiasi scopo di dogmatismo.

Ciò premesso, resta possibile concepire adegua-

tamente la coscienza, senza aderire al preconcetto solipsistico. Se da una parte è necessario assegnare alla mia esperienza totale un'estensione maggiore del campo della coscienza e della volontà, data l'ineliminabile presenza dei prodotti inconsapevoli e involontari, tanto che resta inammissibile la sostituzione del termine coscienza al termine esperienza, dall'altra si cade nel fantastico quando si vuole identificare col soggetto ogni termine della esperienza che si presenta sempre in maniera estremamente complessa. Inoltre si può benissimo far convenire l'attività del soggetto con l'attività della esperienza senza cadere nel soggettivismo assoluto, perchè l'attività dell'esperienza può essere intesa come *l'attività che ha il soggetto di oggettivarsi, cioè di produrre un'oggettività non riducibile ad esso*, cioè come *funzione di riferimento* del soggetto ad altro, sia pur quest'altro un suo prodotto.

A queste prime restrizioni formali della pretesa soggettivistica bisogna infine aggiungerne un'altra sostanziale che non può esser trascurata da chi si addentri nello studio del problema della conoscenza. L'attività soggettiva non è dissociabile dall'oggettiva, perchè anzi l'esplicazione del rapporto subobjettivo è resa possibile solo dal riconoscimento dell'implicazione attiva e reciproca dei termini. Nè l'ipotesi del semplice parallelismo, nè quella dell'esistenza assoluta così del soggettivo come dell'oggettivo sono giustificabili. Una rinunzia definitiva a coteste ipotesi è il più potente mezzo di ajuto per l'interpretazione della realtà. E, se si avvertirà inoltre che il nodo del problema del soggettivo e dell'oggettivo è posto, più profondamente di quanto si sia sospettato fin qui, nel problema del conoscere e dell'essere, le condizioni per la

soluzione diventano assai migliori, perchè, come non si trova oramai, dopo Descartes, alcuna difficoltà ad ammettere l'essere del conoscere (*cogito ergo sum*), così non pare più una supposizione gratuita affermare *subjectum ergo objectum* (ὑποκείμενον ἄρα ἀντικείμενον). Se pensare (in senso universale) è essere, essere è pensare nei limiti in cui così il pensare come l'essere sono attività produttiva subobjettiva; e più chiaramente (essendo l'essere l'oggettività del pensare e il pensare la soggettività dell'essere) senza che nessuno di essi si presupponga all'altro, nè dall'altro si scomponga. L'essere è insidente nel pensare e il pensare nell'essere come l'oggetto è insidente nel soggetto e questo in quello. L'essere del pensare è l'oggettività del soggettivo, cioè è il soggettivo in quanto conosciuto; il pensare dell'essere è la soggettività dell'oggettivo, cioè è l'oggettivo in quanto conoscente. Negare questa subobjettività è spezzare tanto il conoscere quanto l'essere. Questa subobjettività (produttività subobjettiva universale) è la stessa realtà. Io posso dunque conchiudere che il solipsismo del soggetto conoscente è l'espressione di una spensieratezza del pensiero che ha perduto di vista il suo essere accampando un'infinita pretensione e così aprendo l'adito ad aberrazioni infinite.

Si va dicendo sempre più da qualche tempo che bisogna abbandonare il concetto di coscienza soggettiva, perchè la coscienza senza contenuto e l'oggetto senza la sua *ratio* subjettiva sono poco concepibili (1). Questa inerenza reciproca del soggetto e dell'oggetto è fondatissima. Non trovo però che da essa discenda l'opportunità di abbandonare

(1) Cfr. Botti, *op. cit.*, pag. 243.

il concetto di coscienza soggettiva. Questo abbandono troverebbe sempre troppi oppositori e pochissimi propensi ad accettarne intera la responsabilità. Anzitutto se ne gioverebbero gli stessi soggettivisti, giacchè finora la grande maggioranza degli uomini ha identificato coscienza e soggetto e continuerà a farlo senza darsi pensiero delle dissociazioni eteroclite. Quindi nascerebbe una grande complicazione alla terminologia, dovendosi ad ogni passo avvertire che altra è la coscienza come contenente, cioè come soggetto, altra è la coscienza come contenuto, cioè come oggetto, e altro ancora la coscienza come contenente e contenuto.

Pertanto, spinti dalla necessità di identificare la coscienza, da tal punto di vista considerata come suprema unità, colla totalità del reale, ci troveremmo nell'impiccio di identificare la coscienza di tal genere col pensiero in senso universale, collo strascico di innumerevoli stravaganze verbali e malintesi. Purtroppo è già molto pericoloso chiamare pensiero (benchè in s. u.) la realtà, perchè alcuni idealisti da una parte, senza osteggiare questa affermazione, cercano di comprometterla ponendola sotto la luce del soggettivismo; i realisti, dall'altra, la rifiutano; perchè, per motivi di polemica, non vogliono abbandonare il concetto di pensiero soggettivo. E certo sarebbe utile troncare alla radice ogni equivoco usando un termine meno compromesso, se omai, da Spinoza in qua, il concetto di pensiero, in senso universale, non fosse solo un uso da poter essere adottato da un solitario, ma provato da tutta una grande tradizione.

Il senso della coscienza è fortemente connesso a quello della persona e, come il pensiero in senso

universale, deve svincolarsi dal senso tanto personale quanto impersonale (cfr. Cap. X), così, se pur in senso universale il pensiero si adeguasse a coscienza, delle due una: o il pensiero subobjettivo non potrebbe più dirsi impersonale, o dovrebbe dirsi impersonale la stessa persona. Ond'è che diventa impossibile fondere entrambi i concetti in uno solo.

La conclusione è che se, come ammette il solipsista, il contenuto totale della mia esperienza non coincide con quello della mia attività volontaria e consapevole, tanto la concezione immanentistica (che ogni realtà si risolve in coscienza), punto di partenza del solipsismo (e suo genere prossimo), quanto la concezione che la coscienza si risolve immediatamente nella mia coscienza, punto di arrivo del solipsismo (e sua differenza specifica), solo in apparenza ne rimangono avvantaggiate, giacchè a sua volta l'attività soggettiva non potendosi mai dissociare dall'oggettiva, sempre rimane come principio supremo l'insidenza reciproca dell'essere e del pensare, nei limiti in cui così il pensare come l'essere sono riducibili allo stesso denominatore, cioè alla produttività subobjettiva della realtà.

Questo — della non coincidenza della mia attività volontaria e consapevole cioè della mia coscienza col contenuto totale della mia esperienza, offrente così, oltre alla parte volontaria e consapevole, la parte opposta dei prodotti involontari e inconsapevoli — è dunque un dato ammesso dal solipsista — e come non ammetterlo? — che per la sua subobjettività costituisce un vero scandalo pel solipsismo. Ostinarsi a chiamar soggettività l'esperienza totale della mia attività (composta così

di dati d'attività consapevole e inconsapevole) non è neanche più un semplice bisticciare sui nomi, ma è l'introduzione nel discorso d'un concetto inconcepibile, che in pratica significa il disorientamento completo del pensiero. Invero, se lo scopo del solipsista è di ridurre tutto il contenuto della mia esperienza nei limiti della mia soggettività, e per far questo crede che basti chiamar mia soggettività l'insieme della parte volontaria e consapevole (cioè della soggettività) e della parte involontaria e inconsapevole (cioè dell'oggettività), non è evidente che egli fa come chi, volendo trovar l'est, prenda un punto qualunque come nord e poi tiri a destra? Ma il punto difficile è trovare il nord, cioè — pel solipsista — trovare la risoluzione del soggettivo e dell'oggettivo nel soggettivo.

Assorto nella sua fissazione soggettivistica, credendo di dominare da solo la complessità subobjettiva dell'esperienza, il solipsista viene dominato egli stesso dall'esigenza reale del dato. E allora, da un lato sente la voce del consapevole e del volontario cioè della sua coscienza, dall'altro quella dell'inconsapevole e dell'involontario cioè del resto, ma crede di compensare la sua mancanza di logica con la violenza d'una nomenclatura (1). Com'è triste il destino di questa teoria che si attacca disperatamente alla testimonianza della coscienza e poi trova in questa la negazione implacabile del suo principio.

(1) Il solipsista che fa produrre dalla consapevolezza e dalla volontà un prodotto inconsapevole e volontario non fa che ripetere la teoria del Bain che riduce alla forza della nostra coscienza il contrasto d'una forza opposta alla nostra.

VIII.

La questione della scienza.

Io non voglio ingannare nè me, nè altri.
NIETZSCHE.

Quando Kant, convinto della necessità di un esame critico atto a dimostrare la possibilità d'un sapere razionale puro, valido per la ragione umana in generale colle sue leggi necessarie, scrisse la *Critica* e i *Prolegomeni*, non aveva da difendere la scienza dall'assalto del solipsismo. È noto il suo risultato critico principale: che i principj *a priori* della conoscenza servono solo a costituire in noi l'esperienza, cioè solo il sapere circa la realtà fenomenica (apparente a noi), non un sapere della realtà come essa è in sè, al di là della nostra sensibilità; e come egli abbia gettato avanti il suo presupposto realistico della cosa in sè quasi senza critica, cioè dogmaticamente. Quindi già tutti i critici più penetranti della filosofia kantiana, da S. Maimon e S. Bech al Martinetti, chiaramente additarono le difficoltà insolubili del preconcetto realistico e ne proposero l'eliminazione.

Inevitabilmente il solipsismo è portato a ribadire questa critica negativa del presupposto dualistico, però trascura di criticare un punto della

massima importanza, cioè che il problema della possibilità della scienza è risolto da Kant indipendentemente dal presupposto realistico. L'interpretazione solipsistica dei diversi contenuti dell'esperienza si trova inoltre su questo punto in una situazione molto curiosa, perchè da un lato non elimina i concetti presupposti dalla scienza nè il loro organamento produttivo-interpretativo, ma li considera come punti di vista, mezzi o strumenti impiegati per interpretare più facilmente certi aspetti di tale esperienza (*S.*, 186); dall'altro con la sua conclusione scetticamente disperata d'ogni verità elimina precisamente la possibilità della scienza.

Se io fossi solipsista, in questa situazione non potrei certo rimanere; perchè, quando riconoscessi che ogni mio sforzo per interpretare secondo verità gli aspetti della mia esperienza è assolutamente inutile e vano, troverei assurdo considerare i concetti presupposti della scienza come punti di vista, mezzi o strumenti impiegati per interpretare più facilmente certi aspetti della mia esperienza. Senza notare che l'ipotesi di un mio punto di vista impiegato da me per interpretare più facilmente certi miei aspetti, cioè altri miei punti di vista, mi avrebbe tutta l'aria d'un'autocaricatura sofistica all'*idem per idem*. Ma, ommesso ciò, la possibilità della scienza non si salva dall'universale naufragio teoretico del solipsismo. Questa d'altronde non è che la conseguenza inevitabile dell'assoluta riduzione d'ogni conoscenza e d'ogni realtà alla sola sfera del mio io empirico. Invero la scienza ha natura, principj, mezzi e fini sociali. Io la distruggo se tutta la riduco ad una mia produzione personale. La scienza è calcolo e sperimento. Io la distruggo se l'abbasso al livello del mio perso-

nale empirismo, con l'aggravante della negazione scetticistica d'ogni verità. Da questo punto di vista, anche il tentativo di riconoscere se vi sia una via per giungere a una concezione del reale meno incerta, meno discutibile delle altre, derivandola da quelle condizioni del conoscere che appajono meno facilmente vulnerabili dal dubbio universale, anche la ricerca di una interpretazione almeno provvisoria dell'esperienza diventa amaramente derisoria (*S.*, 17, 18).

Exiguam pleno de mare demis aquam!

Mi pare quindi di poter concludere che è successo al solipsista un progressivo raffreddamento di quel fervido principio dell'attività dell'io pensante, onde tutta la sua critica teoretica promana. Egli ha tentato di liberarsi criticamente dal predominio di una teoretica inaccettabile, col risultato a rovescio che — invocata la teoretica per rendere possibile la sua liberazione — ha finito per consumare in sè stesso la liquidazione definitiva d'ogni teoretica. Ma se la teoretica sia veramente obligata a distruggersi da sè, questa è la questione che io voglio e devo teoricamente affrontare.

Ora, per illuminare la mia critica, ho solo da conformarmi alla condizione essenziale del conoscere scientifico (s. s.); perchè se io vi derogo non posso conoscere più; ed io invece voglio conoscere, appunto perchè la certezza cartesiana del mio io pensante non è per me se non la certezza imprescindibile di non poter essere che sotto la condizione del mio pensiero. Esaminando pertanto la natura formale del processo della conoscenza scientifica in ogni scienza particolare, riscontro due momenti di riduzione: riduzione delle

nozioni (per definizione), riduzione delle proposizioni (per dimostrazione). Questo doppio processo evidentemente si arresta a un piccolo numero di nozioni primitive (indefinibili); e di proposizioni primitive (indimostrabili); la cui scelta è convenzionale e indeterminata ma non arbitraria, dovendo necessariamente sodisfare alle due condizioni della sufficienza e della compatibilità, oltre ai *desiderata* della massima economia possibile e dell'estetica.

Rispettate queste esigenze, che nella loro estrema generalità sono comuni a tutte le scienze (in s. s.), il lavoro scientifico si sviluppa caso per caso col rigore formale proprio ad ognuna, cioè del calcolo per le matematiche e dell'esperimento per le scienze fisiche ed affini.

Tralascio ora di meglio approfondire l'organamento nonchè il funzionamento logico della scienza (1), perchè: o il solipsismo accetta di discendere sopra questo terreno, o non accetta. Se accetta, deve ammettere che qualche risultato critico si può assicurare secondo verità, ma allora deve sconfessare il suo scetticismo teoretico; se non accetta, qualunque ulteriore approfondimento conoscitivo sarebbe tempo perso.

Qual' è intanto la condizione primordiale del conoscere scientifico? Che la scienza si stabilisce *sopra* un piccolo numero di nozioni non def. e di proposizioni non dim. È possibile che una teoria scientifica deroghi a questa condizione? No, non è possibile. Chi l'affermasse dovrebbe venire avanti

(1) Mi valgo dei risultati epistemologici esposti nelle mie opere precedenti e segnatamente nel *Problema della causalità*, II, Sezione I.

a dimostrarlo. Ma non è ancor venuto, e quando verrà esamineremo con grande interesse qual sia la natura della pretesa base dimostrata della sua dimostrazione. E se è così, perchè tormentarsi a cercar sempre la prova della prova, cioè a deplorare l' insufficienza di tutte le prove? Tradotto in linguaggio semplicissimo, questo risultato epistemologico significa che la verità scientifica non precede mai la def. e la dim., ma viene sempre dopo. Come il fiore viene dopo la radice. Che senso ha dunque rimproverare alla scienza di non potere dimostrare le sue verità?, negare alla scienza la sua possibilità colla scusa che essa non può dimostrare il suo sistema primitivo di nozioni non def., e di proposizioni non dim.? Non bisogna confondere le premesse (oltre alle condizioni, ai mezzi, alle forme) colla conclusione. Se ogni verità è sempre il risultato di uno sforzo logico, è evidente che non ha senso pretendere di riceverla *gratis*.

Ma il solipsista ripiglierà: Siete voi che ponete le cose gratuitamente. È tutto il vostro edificio che non mi offre una garanzia sufficiente di validità, perchè si fonda sopra una base gratuita (non def. e non dim.). « Se la base su cui esso sorge è malsicura, se si può temere che oscilli, tutto l'edificio può essere involto nella rovina. Anche qui per procedere debbo compiere un atto di fede; ma la coscienza di averlo compiuto mi turba, talchè il dubbio riappare sempre sul mio cammino » (*S.*, 13). Questa replica ha il solo merito di svelare apertamente la pretesa che la verità debba non succedere ma precedere la dimostrazione della verità, cioè di contradire alla anzidetta condizione primordiale del conoscere medesimo.

Ora, se vi sia una scienza, certo finora sconosciuta, capace di sodisfare a questa esigenza (d'una verità precedente la dimostrazione della verità) è un'altra questione. Io non la considero. L'abisso che s'apre tra la possibilità della scienza positiva, di cui parlo io ora e qui, e la possibilità d'una scienza di tal genere è troppo profondo perchè possa colmarsi con una supposizione.

Inoltre nè per porre il sistema primitivo (non def. e non dim.) la cui scelta, giova ripeterlo, è bensì convenzionale e indeterminata ma non arbitraria (1), nè per procedere, debbo compiere, per parlare con precisione, alcun atto di fede. Questa questione è già stata affrontata e risolta nella critica del presupposto scettico. Non v'ha motivo di chiamar atto di fede ogni atto di affermazione. Sotto pretesto di perfezionare una terminologia finiremmo per intervertire tutte le distinzioni, mettendo l'iperbole a servizio della gnoseologia. Essendo inutile la ripetizione degli argomenti anzi esposti su questo punto (chi la desideri rilegga il Capo II), resta più tosto da vedere quanto valgano le altre principali objezioni contro il principio della possibilità della scienza.

Invano, mi dirà il solipsista, tu pretendi di giustificare la validità delle leggi scientifiche affermando che per esse (organizzate in sistema ipotetico-deduttivo), si può dedurre dallo stato attuale delle cose lo stato loro per un istante qualunque del tempo. In fondo tu ti basi sulla confidenza di poter oltrepassare la sfera non solo dell'io individuale, ma del presente. Il che è impossibile.

(1) Cfr. ROUGIER, *La philosophie géometrique de H. Poincaré*, Paris, Alcan, pagg. 13-25.

Inoltre tu pretendi di installarti così nel passato come nel futuro, cioè di poter trattare il tempo come reale: altra impossibilità. Te ne convincerai senza fatica riflettendo che le famose leggi che formano l'oggetto della determinazione scientifica altro non essendo che relazioni fra rappresentazioni tutte attuali (perchè dal presente non si può uscire), disposte in apparenza di successione per appagare certi bisogni di ordine nei proprj prodotti, non possono avere la minima portata oltre il puro contenuto della mia esperienza presente. Infine che altro è tutta la scienza medesima se non una mia produzione personale? In condizioni rudimentali di spirito io posso credere d'aver imparato o di poter imparare qualche cognizione da altri o dai libri. Ma è un errore. Io mi creo e mi creerò ogni cognizione solo da me, perchè non esiste nessun essere reale altro da me: uomo, animale, libro o altro oggetto naturale qualunque. In condizioni d'ignoranza io posso supporre che un'intera biblioteca d'opere astruse e da me incomprese, anzi incomprensibili, sia fuori di me; che una legione di dotti, specialisti, parlanti e pensanti in lingue straniere, per proprie esclusive ricerche, sia in possesso di cognizioni straordinarie che io ignoro. Ma è un errore. Ciò che chiamo apprendere una scoperta altrui significa in ultimo ordinare e collegare certi miei pensieri. Posso bensì riferirli a rappresentazioni fuori di me, ma ciò non impedisce che queste e i pensieri di cui parlo siano pur sempre elementi del mio io. Ciò è tanto vero, che quando pure ammetto che qualche verità mi viene comunicata da altri, debbo poi riconoscere che essa acquista un significato per me soltanto se io la ripenso e la ricostruisco col mio

stesso pensiero; altrimenti essa si riduce a un insieme di parole che io non comprendo (*S.*, 185).

Qui non terminerebbe certo l'elenco delle divagazioni e delle curiosità d'ogni maniera di cui potrei fare menzione, spigolando puntualmente le opere dei solipsisti. Ma per la questione trattata qui può bastare questo piccolo saggio. Ridotti in compendio tutti gli argomenti sopra riferiti vengono a dire: io mi ostino a credere che la cosa sia così (cioè che io non possa superare il presente che vivo), ma la scienza pretende l'opposto; dunque essa è impossibile. Forse l'argomento avrà potuto valere ai tempi dell'*ipse dixit*; ma certo non vale ora e per noi, discepoli di Kant, che prendiamo per insegna la critica, e, per decidere la questione della verità, il duplice criterio sensibile e razionale. E veramente l'objezione ricavata dall' impossibilità di uscire dal presente sarebbe insormontabile, se tempo e spazio non fossero vere e proprie forme della realtà. Ma una critica odierna prova tutto il contrario. A questo punto il solipsista non potrà trattenere un sorrisetto ironico, perchè penserà: — povero Kant! che bel servizio ricevi dai tuoi sedicenti discepoli. Tu affermavi che il tempo e lo spazio non sono che condizioni soggettive della nostra sensibilità, che in sè fuori del soggetto sono nulla. Ed ecco ora affermato, da chi si schiera sotto la tua insegna, che spazio e tempo sono vere e proprie forme della realtà. — Ebbene, passi pure il sorriso, è troppo giusto. E non sarà neanche questo l'unico punto in cui dovrò dissentire da Kant, malgrado la mia ferma volontà di mantenermi fedele allo spirito rinnovatore della sua critica. Ma i ragionamenti non si troncano coi sorrisi, bensì con la ragione. E allora avanti di affermare che spazio

e tempo sono soltanto forme-funzioni della nostra intuizione sensibile cioè della nostra esclusiva soggettività, non converrà forse definire il senso implicito di quel « soltanto »? Bisogna, condensando, in primo luogo assicurare il valore reale delle forme-funzioni dello spazio e del tempo; in secondo luogo provare la possibilità di uscire dal presente.

I. — Qui soccorre il prezioso insegnamento del Varisco il quale, appunto per sostenere la tesi dello spazio e tempo come forme della realtà, avverte: « Escludiamo che spazio e tempo siano soltanto soggettivi; perchè il « soltanto » manca di significato, se non supponendo che vi siano degli elementi non soggettivi » (1). Io posso dire, astrattamente parlando, che la forma della realtà ha tali o tali altri caratteri. Ma non mi posso spingere mai a pensare che essa sia un reale *sui generis* stante in sè e per sè, segregabile realmente *toto caelo* da tutto il resto. « Si astrae — insegna ancora il Varisco — quando una cosa, che ha essenziale relazione con un'altra, viene considerata senza riferimento all'altra. Noi non possiamo astenerci dall'astrarre; nè si vede perchè ce ne dovremmo astenere, se anche potessimo. Se però la mancanza di riferimento nella considerazione viene interpretata come reale mancanza di relazione, le astrazioni diventano ipostasi. Che le ipostasi vadano scansate, non è dubbio. Ma quando si lavora su delle astrazioni, è facile, se non si tien sempre ben presente il loro carattere d'astrazioni, convertirle inavvertitamente in ipostasi » (2). Non bisogna dunque equivocare. Posso conservare il diritto di trattare astrattamente della

(1) VARISCO, *Conosci te stesso*, pag. 75.
(2) VARISCO, *op. cit.*, pagg. 67-68.

forma spaziale e temporale, senza perdere il diritto di considerare spazio e tempo come forme-funzioni della realtà, cioè costitutive essenziali del soggetto e di ciò che mi rappresento spazialmente e temporalmente, cioè dell'oggetto. Tutto questo è stato magistralmente dimostrato dal Varisco, del quale infine è ancora pregio dell'opera citare quest'aurea sentenza: « Io dico: c'è una realtà. Queste mie parole, o non hanno significato di sorta, o hanno questo: che l'esserci della realtà consiste nel suo essere concepito da me come un esserci » (1).

Ciò premesso, per intendere se spazio e tempo sono o non sono realtà, io devo domandarmi: che cosa è la realtà? E non posso rispondere, se non consultando tutta la mia esperienza. La mia ricerca si chiude colla doppia distinzione: *a*) dell'oggetto della conoscenza sensibile, distinta in: conoscenza dell'esperienza esterna nei modi più generali della rappresentazione spaziale (cioè legata in ordine spaziale) e conoscenza dell'esperienza interna analogamente pel tempo (cioè legata in ordine temporale), e *b*) dell'oggetto della conoscenza razionale. La consultazione riflessa della conoscenza sensibile mi porta insomma a riconoscere oggettivamente una realtà spaziale e temporale. Osservo subito che questo primo risultato coincide coll'intuizione notissima della coscienza comune la quale non dubita della realtà del tempo e dello spazio. Ma appunto perciò io ne diffido, poichè è *criticamente* evidente che una gnoseologia non può contentarsi di ciò che può parer reale solo per un'inchiesta intuitiva, non tale da rispondere alle esigenze d'un'inchiesta filosofica, giacchè l'evidenza immediata è anche propria

(1) Varisco, *op. cit.*, pag. 21.

delle illusioni. Occorre, dunque, approfondire la ricerca. Sarebbe in verità troppo facile nonchè pericoloso ammettere come vero filosofico ogni dato che appaja evidente alla coscienza immediata, per quanto grande sia la fiducia che noi possiamo e vogliamo concedere alla nostra sincera intuizione.

Per noi il criterio supremo della verità gnoseologica non può esser dato che dall' insieme di quattro condizioni: due di evidenza e due di dimostrazione; giacchè l'evidenza può essere immediata o mediata e la dimostrazione può essere razionale (per calcolo) o sperimentale (per sperimento). Lasciando queste due ultime che si esigono solo per le scienze esatte, qui vuolsi tener conto solo delle due prime, cioè dell'evidenza immediata, data dalla diretta testimonianza della coscienza, e dell' evidenza mediata, la quale deve essere fornita da una riflessione critica probante che ciò che si afferma per vero ha il suggello dell'assenza della contradizione. Per capire bene l' illegittimità del metodo opposto non ho che da studiare riflessivamente la tesi del solipsismo che accetta senza critica solo il dato di una intuizione incompleta (io solo penso, dunque io solo sono), e che quindi io rifiuto, non solo perchè non esprime una verità di buon senso, perchè cioè è contraria a quella intuizione volgare del conoscere e dell'essere che ne abbiamo tutti, ma perchè, oltre a ciò, sottoposta alla prova della riflessione critica, si rivela contradittoria. Convergo dunque l'attenzione sull'esperienza sensibile e cerco d' interpretarla criticamente.

Io ho diretta esperienza di me stesso come attività conoscente (soggetto) in relazione unitiva e distintiva con conosciuti di vario genere, compreso me stesso (oggetto). Ma, quando conosco

sensibilmente un oggetto qualunque sia nell'ordine spaziale sia in quello temporale (che io propendo, pel mio semplice buon senso, a considerare come reali), io non ho punto coscienza che la mia esperienza si effettui, o che almeno mi appaja indubitabilmente, come se:

a) di là ci fosse un reale aspaziale e atemporale;

b) di qua fossi io per apprenderlo spazialmente e temporalmente cioè colle forme di spazio e tempo esclusivamente inerenti alla mia soggettività.

Per giungere a questa interpretazione io devo fare tutto un lavoro di astrazione e di organizzazione ch'io sento successivo all'atto globale della presa di possesso di me per me stesso. Il risultato pratico per ora è dunque questo: che io riconosco perfettamente che le distinzioni di questo tenore e gli ordinamenti relativi sono manifestazioni della mia attività produttiva dello spirito, rispetto ad alcune resistenze che si sviluppano con la stessa spontaneità della mia attività unitiva e distintiva sia nell'esperienza esterna sia nell'interna. Ma non basta.

Quindi riconcentro la mia attenzione sull'atto globale unitivo e distintivo, perchè è di questo che ora mi interesso, e mi domando: così quella materia come quella forma che io riesco ulteriormente a considerare in modo astratto, ma che nell'atto originario e concreto della mia conoscenza sensibile conosco insieme inseparabilmente, sono un mio costitutivo reale, oppure sono qualche cosa di cui io sento che potrei anche mancare, pur continuando ad essere? La risposta negativa per me non ha senso. Chi volesse sostenere che io sarei ancora quello che sono dal punto di vista della mia conoscenza sensibile (che io affermo di me costitutiva)

indipendentemente dalla materia e dalla forma parziale e temporale dell'esperienza, non solo dovrebbe potere lui sapere meglio di me quello che sono io, ma dovrebbe inoltre far sì che io me ne potessi render conto da me medesimo. Di questa esigenza fondamentale io non posso e non devo mai dimenticarmi, almeno finchè posso litigare con me stesso solipsisticamente. Invero, da questo punto di vista, devo ammettere col solipsista che, pure accettando qualche verità comunicatami da altri, essa acquista un significato per me soltanto se io la ripenso e la ricostruisco col mio stesso pensiero; altrimenti essa si riduce a un insieme di parole che io non comprendo (*S.*, 185). Ma c'è di più. Io credo di conoscere la ragione per cui non posso ammettere che la materia e la forma spaziale e temporale non entrino nella costituzione reale del mio essere e quindi della realtà (« il cui esserci consiste nel suo essere da me concepito come un esserci »). E la ragione è che la supposizione tanto di me senza la materia e la forma dell'esperienza sensibile, quanto di una qualunque realtà, cioè della realtà immateriale, aspaziale, atemporale, non solo finisce nell'assoluto agnosticismo, ma riesce contraddittoria. In altri termini, sarei costretto ad una situazione che oltre alle insormontabili difficoltà dell'inconoscibilismo, contradirebbe alla mia tesi fondamentale (pure accettata dal solipsismo) che pone così l'io, come il non-io sotto la condizione della conoscenza.

Più chiaramente ancora, avrei da giustificarmi l'ipotesi di una materia o di una forma (spaziale e temporale) come sola apparenza da una parte; e dall'altra l'ipotesi tanto del mio io, quanto della realtà senza materia e senza forma, cioè indipendentemente da qualunque successione ed esten-

sione empirica ; mentre io non mi sento da tanto, anzi mentre io riconosco che se potessi o dovessi accettare queste assurdità il mio stesso pensiero si distruggerebbe.

Pertanto io trovo logico concludere col Varisco: « Reale, nel senso vero della parola, è soltanto l'esperienza complessiva, la totalità dell'esperienza, o l'unità che io dico subobjettiva, nella quale fatto e cognizione sono inseparabili. Il fatto è materia, e la cognizione forma; la forma è forma della materia, la materia è materia della forma. La materia per sè non è più reale che la forma per sè » (1).

Conseguentemente se, per altre ulteriori ricerche, ci riuscisse di considerare la materia della forma come molteplicità e la forma della materia come unità (2) la nozione del reale come unità della molteplicità, cioè come sistema (3) verrebbe ribadita anche da questo punto di vista. Ma questo risultato importantissimo per la coerenza generale della concezione è stato appunto conseguito (4). Il principio sistematico dell'unità e della molteplicità è l'anima del reale (come risulta dal Capo III) e insieme rassoda la formazione del sapere scientifico in cui l'unità e la molteplicità funzionano categoricamente. Quanto più si applica la riflessione all'esperienza viva e concreta dello spazio e del tempo, tanto più consta la loro subobjettiva realtà. Dunque la prima objezione solipsistica è distrutta.

II. — Assicurato il valore reale delle forme-funzioni dello spazio e del tempo, passiamo all'obje-

(1) VARISCO, *op. cit.*, pag. 102.
(2) Ivi, 161.
(3) Ivi, 132-187.
(4) Com'è noto, la dottrina del Varisco sodisfa pienamente a questa esigenza.

zione dell'impossibilità di uscire dal presente, altro tratto importante con cui il solipsismo mette in forse la possibilità, nonchè la validità della scienza. Veramente — com'è ben noto — questa considerazione è già stata avanzata da molti altri, come pure è già stata oggetto di vive discussioni, basti rammentare lo sviluppo critico che va dalle vigorose *Confessioni* di S. Agostino nel libro XI alla acutissima analisi del senso del tempo di W. James. Il solipsismo non aggiunge un'ette alla critica cronologica su questo punto. Quindi la confutazione dell'insuperabilità del presente che, si fa qui, supera la portata d'una polemica antisolipsistica.

Agostino dice che dei tre momenti del tempo (passato, presente e futuro) nessuno esiste come entità: il primo e il terzo non esistono, perchè il passato non è più e il futuro non è ancora; il secondo poi non esiste, perchè non ha dimensione, non è una durata ma un semplice limite; quindi il tempo non è una realtà, è una pura distensione dell'animo (*distensio animi*). Ora, dire che il passato non è più, che il futuro non è ancora, e che il presente del pari non esiste come entità, mentre il tempo è una pura *distensio animi,* significa appunto affermare l'impossibilità di uscire dall'unità di quell'intimo slancio spirituale a cui resta adeguata l'attività produttiva dell'io. Inoltre è facile accorgersi che nella discriminazione dei tre momenti del tempo (sulla natura della quale ora sospendo l'indagine, per ripigliarla fra poco) è impossibile isolare assolutamente *un* presente, tanto meno poi *il* presente dalla sua connessione con gli altri momenti. Che cosa è dunque il presente? Lo conosco io bene come un momento che io vivo separatamente da ogni altro momento prima e poi (non dico già come

uno *stato*, ma come un divenire)? Non potrebbe darsi che l'affermarlo fosse una delle solite fallacie che si producono nello spirito, allorchè si vuole difendere un presupposto?

Io sento viva l'opportunità di dubitarne, tanto più che mi ritornano allo spirito tutte le sottigliezze degli antitemporalisti intorno alla labilità, anzi all'annientamento del presente, che qui naturalmente non voglio riportare per evitare ogni fastidioso ingombro. Potrebbe darsi che ogni senso di tempo mi avvertisse sempre d'una successione transitiva irreversibile di più momenti, solidalmente e inseparabilmente continui, fusi insieme dalla funzione produttiva del mio spirito. In questa ipotesi avrei un gruppo di proprietà (successione, irreversibilità, continuità) tenuto insieme da una proprietà formale, cioè una molteplicità unificata.

Questa ipotesi ha precisamente il sussidio della geniale analisi del James che ha stabilito il principio del *presente parvente* (1). Certo questo nome di battesimo è infelice e per due motivi: perchè da un lato — col termine *parvente* — non elimina il dubbio dell'illusione; dall'altro — col termine *presente* — perde quel senso di sintesi che è il filo d'oro della sua scoperta. Ma, a parte ciò, l'innovazione

(1) L'espressione (the *specious present*) è di E. R. Clay, come ricorda il James, che ha però il merito d'aver sviluppato il principio del presente come *duration-block*, cioè del presente come durata-solida. Fuor di questo, tuttavia, egli rimane sotto l'impero della maniera abituale di ragionare, perchè non riconosce che lo stesso presente come durata solida, cioè il presente parvente a doppia frangia vuole a sua volta essere pensato come doppia esigenza projettiva *a parte ante* (passato) e *a parte post* (futuro). Le altre manchevolezze della dottrina di James si noteranno nel testo secondo lo sviluppo della discussione.

della sua teoria mi pare altamente utile e significativa, perchè vi aggiunge la teoria della doppia frangia. Secondo lui l'intuizione originaria del tempo risulta da:

1° un presente parvente;

2° una doppia frangia anteriore e posteriore.

Il presente parvente è una durata centrale intermedia alle due frangie, variabile fra un *maximum* di circa 12 secondi e un *minimum* di circa $^1/_{500}$ di secondo, per l'udito.

La frangia anteriore è la radice del tempo ricordato (passato) (1), la posteriore del tempo aspettato (futuro).

Precisamente vuol dire che l'originaria intuizione del tempo non è *semplicemente* il punto atomico ed evanescente del presente come baleno istantaneo e isolato fra altri, ma *complessivamente* la somma di una durata variabile e di due frangie, cioè in ultima analisi, d'un passato-presente-futuro, integralmente compreso. L'intuizione dell'avvenire solidale al presente e al passato. Le difficoltà apparenti delle anzidette teorie scompajono se prendiamo in esame l'intuizione del presente da questo punto di vista.

Quantunque il nostro più rudimentale accorgerci del tempo paja l'affermazione del presente senza frangia, quasi d'un semplice limite transitivo in cui e per cui si attua dinamicamente e irrevoca-

(1) Sulla verità antisolipsistica della reminiscenza che implica il riferimento ad uno stato anteriore, cfr.: VARISCO, *La Conoscenza* e *Paralipomeni alla conoscenza.*

Nei *Massimi problemi,* ribadendo la teoria che l'essenza del ricordo è la coscienza presente del passato, apertamente si dichiara che ciò che si chiama il presente, include sempre dei ricordi, vale a dire che sapere significa ricordare.

bilmente la *distensio animi*, una più approfondita notizia ci assicura dell'impossibilità di escludere la durata del presente delle basi della costruzione mentale del tempo.

Si fa presto a negare la possibilità di uscire dal presente. Ma è la prestezza d'un puro traslato. E il traslato è possibile appunto perchè io seguito ad avere l'intuizione complessa della successione — continua — irreversibile, formalmente unificata dalla funzione costruttiva del mio spirito; e sopra questa fluenza integrale (che io vivo), discrimino astrattamente la sezione mediana (che io *fisso*). Così, p. es., se contemplo un fiume, mi par di poter isolare quel determinato punto o quell'insieme determinato di punti che fisso e mi rappresento (insuperabilmente, cioè esclusivamente) col potere della mia attenta discriminazione. Ma, se poi bado alla realtà di quel brano, qualunque esso sia, oltre il quale io effettivamente non posso più andare, (che io non posso più oltrepassare, dalla sfera del quale non posso più uscire dopo che l'ho rappresentato, cioè dopo che l'ho considerato *esclusivamente*), non mi trovo più in possesso di niente altro che d'una astrazione. La qualifica dell'insuperabilità del momento presente è mia, tutta mia, intendo dire qui della mia astrazione esclusiva. È troppo naturale che ogni esclusione assoluta non sia che una reclusione infinita. Quindi io riconosco la necessità di dire che non posso oltrepassare i limiti del presente, se io lo considero esclusivamente da ogni presente parvente cioè da ogni durata (centrale) e da ogni frangia (laterale). Ciò però non mi dice che un tale presente insuperabile sia il presente che io vivo in realtà. Anzi mi dice precisamente l'opposto; perchè, essendo quello un presente esclusivo

(insuperabile), astratto da ogni attinenza col passato e col futuro, sottratto cioè a quella fluenza *a parte ante* e *a parte post* in cui e per cui il mio animo si distende col senso del tempo, la parola presente non ha più senso temporale per me. È un tempo morto, un non tempo, una vera impossibilità temporale.

Ma questo non è che il punto di partenza di quella nozione integrale del tempo che deve omai essere chiarita secondo le ultime esigenze.

Alla nozione del presente solido a doppia frangia, come bilaterale relatività, che già comprende il doppio paradosso della determinazione esclusiva e dell'irradiamento transitivo d'ogni frazione temporale, si deve aggiungere come punto d'arrivo la nozione della totalità del tempo, non come presente eterno, assoluto, divino, ma come concreta e attiva ritmicità di passato-presente-futuro. Non basta riconoscere il doppio valore di durata e di slancio, di peso e di volo, che è caratteristico al senso orario del tempo. La regione direi così universale e meno empirica del tempo ha come un carattere demiurgico, non coincidente col carattere spasmodico del frammento. E anche di questo carattere cronologico il nostro spirito ha come un senso sovrano, di cui ogni altro senso parziale (senso astratto del presente, o del passato, o del futuro) è tributario. Se potessi usare il vocabolario schopenhaueriano, direi che è il tempo della volontà della trasformazione universale, che l'amore e l'arte sorprendono, la scienza astrattamente rivela, la filosofia rende trasparente e vitale ai suoi fedeli, diffidando ogni temporalità isolabile. Ciò che noi cerchiamo nei più alti casi della vita di decifrare non è altro. È il segreto dell'energia plastica universale.

Gl'inconvenienti della dottrina solipsistica (come anche della jamesiana) si manifestano dunque patentemente. Il solipsista ha una concezione paralitica del tempo e puntualizzatrice, in quanto non può varcare il punto statico dell'*hic et nunc*. James riconosce invece la durata solida del presente a doppia frangia, ma non sviluppa il senso della relatività, e ritorna alla concezione medievale e del resto comune della totalità del tempo come presente eterno. Questo presente eterno nella concezione comune è come situato in un trono utopico e ucronico. Sotto ad esso fluiscono nella loro successione empirica il passato, il presente, il futuro. Ma esso è fuori tempo e fuori spazio. Per me un tale eterno come attualità o presenzialità pura è un artificio, un'ipotesi fuori della corrente temporale.

Accordo il *presente scientifico*, perchè non è altro che l'affermazione del campo della validità delle leggi (1). Questo campo temporale delle leggi scientifiche occupa nella mia teoria il punto di mezzo tra la nozione del presente solido a doppia frangia come bilaterale relatività e la nozione della totalità del tempo come relatività ritmica di presente-passato-futuro. In fondo è la distensione del pensiero (*distensio animi*), risolventesi nella distensione della realtà. Per me l'universo intero è attraversato non solo dal desiderio continuo di abdicare alla staticità apparentemente discontinua d'ogni momento, ma dalla reale capacità di sorpassare ogni frammento furtivo; come ogni individuo, in virtù d'una necessità interiore, è tratto

(1) Cfr. *Del nuovo spirito della scienza e della filosofia*, 1907; *Il pensiero puro*, 1913; *Il problema della causalità*, 1921.

a partecipare della sua suprema relatività cioè a universalizzarsi.

Per modo che io sono costretto a dire contro al solipsismo che quanto maggiore è la difficoltà di uscire dal presente che vivo, tanto minore è la capacità medesima di discriminare e sinfonizzare il tempo in quella pienezza delle condizioni di contenuto e di forma che costituiscono la sua realtà. La vita mentale che trova difficoltà ad uscire dal presente non sa ancora avvertire la doppia esigenza intransitiva e transitiva, analitica e sintetica del tempo! La natura globale e direi lo stile del tempo non è l'insuperabilità dell'attualità, è invece il successivo, continuo, irreversibile superamento d'ogni astratto e spasmodico momento presente. L'extramomentaneità, anzi a rigore l'*inattualità* (1), è forse la legge più tipica del tempo. La ragione è che la coscienza integrale del tempo è coscienza di passato-presente-futuro inseparabilmente. Di questa inattualità sintetica del tempo, voglio dire della sua abbondanza interiore, estetica in certo senso e sinestetica, non hanno sentore i presenzialisti dell'*hic et nunc*. Similmente non è da loro avvertita la ragione che mi pare discendente dalla dialettica del limite. Perchè, se l'uomo è limitato così nel suo essere come nel suo conoscere, appunto perciò egli si trova nelle condizioni richieste e sufficienti per essere in relazione e aver senso di relazione con tutto. Per conoscermi bene io devo acquistare una coscienza sempre più vasta e più profonda di questa complessa esigenza di relatività che significa, nel-

(1) L'attuale ha doppio senso, cioè del presente fra passato e futuro, e dell'attualità aristotelica esprimente l'energia in atto o entelechia, opposta al movimento in semplice potenza.

l'ordine del tempo e dello spazio, l'oltrepassare le esclusioni dell'attuale e del locale, cioè dell'ora e del qui. Il mio sempre transitorio e sempre rinascente divenire che altro è, in ultima analisi, se non la mia reale possibilità di oltrepassare sempre il presente? Che non ci possiamo liberare mai dai limiti esclusivi del presente è dunque falso, ed è falsa la concezione opportunistica e astrattistica del solipsismo, se si interpreta a rigore.

Ma dunque, tolta questa objezione, la negazione del valore reale delle leggi scientifiche non ha più nessun fondamento critico, e quindi nessun valore dimostrativo. Non è vero (quel che afferma il solipsismo) che le leggi (parlo delle leggi fisiche in modo particolare) non siano altro che relazioni fra rappresentazioni tutte attuali, perchè — se la loro determinazione è dedotta sperimentalmente — le leggi non sono altro che l'espressione di quella relatività inattuale che è propria della natura in quanto esce da ogni presente esclusivo e mantiene la sua costanza nel suo incessante variare, secondo la formula unica di un rapporto di variazioni. La teoria del metodo sperimentale ci sa dire come e perchè l' illazione dal pensiero astratto all'essere astratto e da questo a quello sia legittima, in certi casi ben determinati. E sarebbe ora superfluo riaprire una discussione su questo proposito (1).

---

(1) Rimando al mio *P. d. c.*, I, Sez. I.

Oltre all'esigenza della memoria (che significa il riferimento presente a uno stato anteriore, si deve aggiungere l'esigenza della deducibilità sperimentale (che implica il riferimento reale a uno stato futuro o in generale qualunque). L'impossibilità di identificare il metodo logico col metodo aitiologico in fondo significa che il concetto di ragione non è il concetto di causa. Nel rapporto causale troviamo necessità razionale e successione tem-

Ma, se la conoscenza per le leggi non solo è praticamente attendibile — come è pacifico per tutti —, ma non trova contro di sè nessun argomento di ragione o di fatto perchè non possa essere la forma più rigorosamente universale di conoscenza astratta che è propria della realtà, è ovvio che anche l'ultima asserzione solipsistica del carattere esclusivamente personale della scienza non regge.

Con essa il solipsista proclama senza provarlo — o meglio io stesso dovrei proclamare *sub specie solipsismi* — che tutta la scienza non è che una produzione della mia coscienza personale, con quel fitto corteggio di schiarimenti sul modo di apprendere le scoperte altrui, cioè di scoprire a me stesso che io sono lo scopritore universale, che è stato dianzi riferito. Ma giunto a questa conclusione, cioè dopo d'aver provato, con una critica severa ma leale, la nessuna validità di ragione e di fatto delle premesse, io mi fermo. Il Masci, nei suoi frequenti attacchi contro il solipsismo, non si faceva scrupolo di dichiarare « che una tale credenza è da pazzi » (1). A me basterà d'aver dimostrato con un esame sincero ed accurato di tutti gli argomenti fondamentali che l'edificio teoretico del solipsismo è un castello in aria.

---

porale ; nel rapporto razionale non troviamo che pura logicità. Se le leggi razionali (logiche e matematiche) non escono dal campo della pura mentalità deduttiva, le leggi fisiche e in genere naturali ne escono, postulando l'accadere temporale e una permanenza *sui generis*.

(1) Masci, *Pensiero e conoscenza*, Torino, Bocca, pag. 17.

IX.

La questione della storia.

Mi ritengono una tomba e sono la madre.

Giustificata antisolipsisticamente la possibilità della scienza colla rettifica del concetto della realtà, del criterio del vero, del tempo e dello spazio come forma attiva del reale, si giunge alla giustificazione della storia, altra tesi negata per contro dal solipsismo. Le sue premesse e le sue conclusioni sono le seguenti.

Costretto a riconoscere che non posso superare i limiti del mio io, sono costretto a considerare la storia, sia naturale, sia umana, come un semplice sforzo di ricostruzione e di interpretazione che si riduce poi a nuova esplicazione della mia attività. In ogni caso io projetto, in una serie che considero come successiva, rappresentazioni effettivamente attuali per poterle ordinare e ricostruire in un certo modo; nella stessa maniera, contemplando una pittura che mi presenta tutte le figure sullo stesso piano, le colloco e le ordino su piani diversi a seconda della differenza di prospettiva che esse offrono. Ma, come non potrei affermare che tali figure sono effettivamente dis-

poste in profondità, così non posso dire che i fatti storici appartengono a periodi temporali realmente diversi, perchè tutti, anche quelli che mi appajono più remoti dal presente, fanno parte della mia esperienza attuale. Ad esempio i fatti della vita di Cesare sono rappresentazioni attuali; quelli che chiamo testimonianze storiche (documenti, monumenti, ecc.) sono pure costituenti presenti della mia esperienza. Infatti, se non fossero tali non potrei nemmeno parlarne e quindi non mi servirebbero per quella particolare ricostruzione che è la storia della vita di Cesare. Del resto, in ultima analisi, il punto di riferimento costante della visione storica di ciò che chiamo il passato è sempre il presente; se alcuni contenuti sono projettati al di là di esso sebbene siano presenti, è perchè così mi pare di potere interpretare meglio questo, considerandolo come ultimo anello di una serie di accadimenti; è precisamente per ottenere tale interpretazione che presuppongo una realtà del passato e l'esistenza di esseri simili a me, ma da me indipendenti, vissuti in periodi che sono succeduti nel tempo. Nello stesso modo, io ammettevo l'esistenza reale di un mondo fisico fuori di me per interpretare un certo aspetto della mia esperienza. Ma, sia in un caso come nell' altro, l'analisi mostra che tutti i fatti o gli esseri di cui parlo sono soltanto contenuti di tale esperienza attuale e che la stessa affermazione della loro realtà fuori di me è il prodotto del mio pensiero: in ogni caso, per pensarli come indipendenti da me, io debbo presupporre il mio pensiero di cui sono l'oggetto (*S.*, 183-184).

Ora, spingendo l' analisi a fondo, è facile provare che, con questi conati di interpretazione della

visione storica del passato, il solipsismo si sforza di concepire l'inconcepibile. Mi guarderei bene di fargliene il minimo rimprovero, se il solipsista si ritenesse interamente libero davanti a sè stesso di prendere qualunque determinazione o interpretazione o esplicazione gli piaccia. Ma non è così, perchè egli non vuole ammettere che il suo pensiero teoretico sia il più assurdo di tutti, confuta a tono di logica i sistemi altrui, rileva le loro enormezze e, quando a furia di sottigliezze ha creduto di ridurli all' assurdo, si ritiene autorizzato a respingerli come non plausibili, senza riguardo. È vero che egli da parte sua non si perita di sostenere stravaganze così paradossali che sono in urto al grido del buon senso. Ma non vuole egli sempre dare appagamento ai bisogni di spiegazione razionale del suo pensiero? (*S.*, 181); nella questione che ora ci riguarda, non afferma egli di rifiutare la concezione del presente (come un'eternità che permane) in quanto essa sarebbe qualcosa di impensabile, perchè implicherebbe un concetto contradittorio? (*S.*, 180). L' assenza di contradizione resta dunque anche per lui il più importante criterio di verità col quale si possa ragionare fra gente sensata. Io devo dunque vedere se l' anzidetta negazione della storia effettivamente mi lasci la possibilità di pensare.

A prima vista pare che abbia senso l'ipotesi di una projezione di rappresentazioni tutte effettivamente presenti, che però io considero come successive, con uno sforzo d' interpretazione e di ricostruzione della mia esperienza attuale. Il paragone colle figure d' un quadro che sono tutte effettivamente presenti sullo stesso piano, ma che io considero come collocate su piani diversi (perchè

le ordino io stesso a seconda dell' esigenza della prospettiva), sembra calzante e decisivo, in favore dell' ipotesi dell'eliminazione del tempo. Ma in un secondo periodo questa maniera di concepire la projezione cade dinanzi alla più penetrante riflessione, e la projezione apparentemente insuccessiva si riduce ad essere una maniera di successione. È precisamente ciò che succede nel cinematografo, in cui appajono simultanee sullo schermo quelle imagini che sono in realtà successive sopra il rotolo che si svolge nella macchina di projezione. Se io arresto questa macchina, l'illusione del simultaneo non si forma più.

Certo i paragoni non sono ragioni ed io non me ne valgo per troncare la lite, pretendo però che chi vi ricorre si sottometta alla logica del paragone. Ora, quando si potesse provare:

1° che l'illusione medesima della prospettiva sensoriale, anche nella pittura, non si fa senza tempo;

2° che l'illusione medesima della prospettiva mentale, anche nella visione storica, non si fa senza tempo;

che cosa resterebbe in piedi della interpretazione solipsistica?

Considero il primo caso. Dire che noi ci rendiamo conto prospettico di un quadro cioè delle dimensioni e della distanza a cui si trovano le figure, unicamente con uno sforzo di interpretazione e di ricostruzione della nostra esperienza attuale, è cosa assolutamente troppo azzardata, anzi falsa.

Invero, l' effetto della prospettiva è bensì il frutto d'un processo logico attuale di ricostruzione per cui noi pronunciamo in modo affatto perso-

nale e anche variabile i nostri apprezzamenti sulle dimensioni e distanza reciproca degli oggetti; ma la prospettiva medesima ha valore solo in quanto noi conosciamo *già* approssimativamente la dimensione degli oggetti dipinti ora sullo stesso piano del quadro, e quindi dalle loro dimensioni reciproche ci formiamo un concetto approssimativo della distanza a cui si devono trovare. Ma ciò significa che, senza l'elemento importantissimo dell' esperienza nostra passata e della memoria che col suo potentissimo aiuto in modo vario viene a modificare i nostri apprezzamenti sulle dimensioni e le distanze reciproche delle figure, la pittura — non avendo a sua disposizione che una superficie liscia — non potrebbe precisamente trarre dall' effetto di prospettiva l' illusione del rilievo, cioè far sì che il nostro occhio collochi i vari oggetti rappresentati, secondo la distanza a cui debbono figurare.

Che del resto la prospettiva esclusivamente presente (senza riferimento al passato) non basti a farci rendere un conto veramente esatto della posizione e delle dimensioni degli oggetti segnati sopra uno stesso piano, me lo provano una quantità di fatti. Prendiamo il caso d'un paesaggio di alta montagna, o p. e. d'una scena polare che da noi si veda per la prima volta in fotografia stereoscopica. Osserviamo una sola delle due prove costituenti la veduta, e procuriamo di renderci esatto conto della distanza che corre fra due picchi nevosi situati in piani differenti. Se dopo ciò guarderemo la stessa veduta allo stereoscopio constateremo, nove volte su dieci, l' inesattezza dei nostri apprezzamenti.

Si noti inoltre che, anche nell' esperienza pre-

sente e comune, allorchè noi rivolgiamo i nostri occhi ad oggetti situati non troppo lontani e abbiamo la percezione visiva del rilievo, effettivamente noi non entriamo in contatto colle differenti parti della realtà che nella durata: — on s'aperçevoit vite que le relief, précisément parce qu' il suppose une différence relative de distance entre les parties d' un objet, ne peut pas donner lieu à une perception immédiate comme la distance elle-même: il comporte nécessairement une évaluation de plusieurs distances et par suite une comparaison entre elles qui ne peut être faite que dans le temps (1). Le temps même qui est nécessaire pour un changement d'accomodations nous permet d'apprécier l' intervalle qui sépare deux objets (2). È notevole un'altra riflessione del Lavelle in questa ricerca. Assodato che la profondità ci permette di percepire l'imagine dello spazio e quindi del mondo, avverte che senza la profondità noi non conosceremmo che le nostre azioni al momento in cui le compiamo; noi non avremmo davanti agli occhi uno spettacolo. Ed è per questo che l'allontanamento degli oggetti nello spazio esercita per noi press' a poco la stessa funzione dell'allontanamento loro nel passato. Soltanto il passato è compiuto, ed è irriformabile, mentre gli oggetti che noi vediamo solle-

(1) Su questo punto si consultino le brillanti ricerche di Louis Lavelle di Strasbourg sopra *La perception visuelle de la profondeur* (Publ. de la Faculté des Lettres de l' Université de Strasbourg, Fasc. 5, 1921). Queste ricerche si attaccano ai lavori tedeschi contemporanei della scuola di Schumann, in cui è notevole l' insistenza particolare sull' impiego del tempo considerato come ordine secondo cui lo sguardo percorre i diversi elementi d'un oggetto nella valutazione del suo rilievo, p. 66.

(2) Pag. 69.

citano la nostra azione futura: per questo v' ha in essi un carattere di mobilità ed essi mutano incessantemente d'aspetto, secondo la posizione che noi occupiamo rispetto a loro. Il Lavelle conchiude: Dopo d'aver unito il passato al necessario e il futuro al possibile, noi siamo condotti ancora dalla nostra teoria a ricongiungere nell' universo rappresentato queste due coppie l'una all'altra. Perchè non solo il passato, cioè i movimenti che noi abbiamo compiuto, forma la trama dello spazio imaginario, ma ancora ciascuna delle nostre azioni possibili corrisponde ad un' imagine visiva nella misura in cui un oggetto lontano esercita un' influenza attuale sulla nostra sensibilità, di guisa che, all' interno del presente, un passato che ha perduto ogni carattere effettivo e che è diventato una pura possibilità, si lascia ricoprire da un futuro che, in virtù della connessione necessaria di tutte le parti dell'universo, interessa già la nostra attività e le propone dei fini.

Pare dunque che l' esito della discussione, nel primo caso della prospettiva (sensoriale), non possa dar ragione al solipsismo, il quale vorrebbe sostenere che la differenza di prospettiva nella pittura si effettua dallo spirito senza tempo.

Meno difficile sarebbe dimostrare l' intervento del tempo anche nell'effetto della prospettiva mentale della visione storica, se il ragionamento non fosse fuorviato dal presupposto solipsistico. Ma, poichè questo non può ancor essere messo da parte, per risolvere la questione abbastanza complessa, sarà meglio cominciare a prendere le cose ancora un poco alla larga. Secondo il solipsismo, ciò che io chiamo la realtà del passato, si riduce, quando viene analizzato, alla interpretazione di qualche dato della mia esperienza attuale, che

riceve una particolare colorazione per cui viene projettato oltre il presente (*S.*, 180). Quanto alla interpretazione della permanenza dei corpi e dei ricordi ecco uno schiarimento che non lascia dubbio: quando dico che permangono e si ripresentano nello stesso modo, non intendo ammettere che i corpi mi appajano inalterabili in momenti successivi del tempo, bensì che, per ottenere una determinata interpretazione di certe mie rappresentazioni, collego alcune di esse, che chiamo ricordi, perchè colorate in un certo modo, sebbene siano sempre contenuti della esperienza attuale, con altre che, differendone per un diverso colorito, non vengono projettate nel passato (*S.*, 180-181). Più brevemente: i corpi sono gruppi di rappresentazioni; i ricordi sono particolari colorazioni di tali gruppi e differiscono per diversità di colorito.

Insomma, solipsisticamente, sono sempre e solo io che *collego* e che *coloro* diversamente certe mie rappresentazioni attuali *per ottenerne una certa determinata interpretazione nell' unica projezione che io vivo e penso attualmente.* Sono sempre solo io che projetto a me stesso le mie rappresentazioni attuali attualmente. Io sono un processo automatico e autoprojettivo di rappresentazioni, avente sempre *il presente come punto costante di riferimento* (*S.*, 184). Se non che, prima di tutto si può domandare da che si argomenta l'esistenza nel mio io empirico d'un punto di riferimento *costante.* Perchè costante? da che si deduce? se dal presente il circolo vizioso è evidente, perchè si ammette l'impossibilità di superare il presente e si nega la permanenza reale del tempo. La costanza di riferimento a sè stesso d' un presente senza

durata non è forse qualcosa di impensabile perchè implica un concetto contraddittorio ? Ma, lasciando anche da parte questo argomento *ad hominem* (che si potrebbe tuttavia estendere nel rispetto di quella determinata interpretazione che l' io confessa d'aver bisogno di ottenere) posso dimostrare che l' interpretazione prospettica (cioè discriminativa sotto l'aspetto fittizio della successione) di quella molteplicità di rappresentazioni che l' io projetta a sè medesimo, implica certo se non presuppone già quella spazialità e quella temporalità che l'attualismo solipsistico apertamente rifiuta.

Supporre che, nell'autoproduzione della prospettiva mentale di quelle rappresentazioni che io devo raggruppare variamente per ottenere i così detti corpi e variamente colorare per ottenere i così detti ricordi, e quindi projettarli secondo l' illusorio bisogno o al di qua o al di là del presente, la distanza mentale appaja immediatamente, senza impiego di tempo, è gratuito non solo, ma contradetto dall'esperienza normale. Neanche si può invocare l' esempio delle illusioni o dei sogni; perchè — quanto alle illusioni ottiche — la psicologia scientifica ha dimostrato che anche la percezione del rilievo introduce nello spazio rappresentato un fattore temporale (di durata); quanto ai sogni è evidente che noi non abbiamo alcuna risorsa ausiliaria per misurare se le profondità, sempre fluttuanti però, che ci appajono in essi abbiano o no una valutazione temporale. Il presupposto dell'assenza del tempo nella produzione della prospettiva dei sogni par — è vero — che liberi il pensiero indagatore da ogni difficoltà, lasciando che la spiegazione stessa della visione onirica si compia in una sentenza arbitraria senza controllo.

Ma se riflettiamo che nessun sogno avviene dentro di noi senza che il nostro io realmente viva e pulsi in quel divenire d'attività che è la condizione stessa sotto cui la vita nostra è pensabile, non par possibile supporre che il tempo della produzione delle imagini nei sogni e quindi del loro immanente benchè inavvertito *Urtheil* — se non è patente — non sia latente, data la stessa natura *discorsiva* dell'imaginazione. Chi può dire con certezza che la più pronta e viva percezione dei *quadri mentali* l'escluda?

Non pare forse più credibile ammettere che l'impiego d'un certo tempo sia in qualche modo proporzionale al numero delle rappresentazioni discriminate, anche là dove l'apprezzamento del tempo cessa per mancanza di coscienza chiara come nel sogno?

Non potrebbe darsi che in tale caso la successione delle imagini oniriche avvenisse con intervalli minori della *minima* differenza di tempo percettibile?

Da questi e altri rilievi che si potrebbero moltiplicare, risulta chiaramente che quando io cerco di giustificare l'ipotesi della projezione intemporale delle imagini, non riesco.

Se definisco la visione storica un' illusione estemporanea di prospettiva come nella pittura, o dico cosa non vera perchè il tempo interviene in ogni percezione visiva della profondità tanto nella realtà, quanto nella pittura, quanto in ogni sforzo cosciente e volontario di ricostruzione e di interpretazione di rappresentazioni interne, quanto infine nelle stesse illusioni e, secondo la maggiore probabilità, perfino nei sogni dove può darsi che la projezione delle imagini avvenga in un tempo

non apprezzabile; o commetto un sofisma, perchè già surretiziamente includo nel processo projettivo e discriminativo dell'attività vitale dello spirito quel fattore temporale che affermo inesistente (1).

Concludendo: la tesi del solipsismo che considera la storia come visione mentale autoprospettica di rappresentazioni tutte attuali non regge all'esame della critica. I suoi sforzi di pittura interiore, in cui le differenti imagini tutte attuali, mercè semplici differenze combinate di raggruppamento e di colorazione, dovrebbero darmi la illusione del rilievo, cioè il pathos della distanza, sul fondo piatto del presente preso come punto

(1) Il nesso verbale che rannoda su questo punto il solipsismo all'idealismo attuale (insistente sull'identità di storia e filosofia) potrebbe far supporre che in favore del primo militino argomenti ben più gravi di quelli che sembrano derivare dalla semplicità dell'onirismo. Ma il vero è che la critica non potrebbe mostrarsi guari indulgente verso l'interpretazione storica dell'attualismo, se, quando questo afferma « l'onnipresenza del tutto nell'animo nostro in quel punto che è attuale e da cui non usciamo mai, mentre il sole tramonta... » (GENTILE, *Sistema d. log.*, II, 248), intendesse giungere a quella liquidazione del tempo che è propria del solipsismo. L'idealismo attuale invece, sempre inteso a sostituire il concreto all'astratto, non vuole punto negare un passato, ma negarne solo l'attuale presenza astratta. Il che poi significa semplicemente che ciò che è passato non è il presente (cosa così ovvia che non ha bisogno di teorie filosofiche per essere sostenuta); ma non che il passato non abbia nè senso nè valore, tanto è vero che ancora « è, sì, e moralmente efficace come forza di primo ordine, anche la memoria dei nostri morti, ma perchè presente e pulsante nel nostro cuore » (*ivi*, 249). Inoltre l'attualismo, riaffermando l'attualità del solo eterno presente, si trincera nella pienezza del tempo e non già — come parrebbe — fuori del tempo. Quindi assume una posizione, che sarà criticabilissima da tutt'altro punto di vista, ma in cui è impossibile ravvisare una tesi compatibile con quella del solipsismo.

costante di riferimento portano l'impronta di quelle fantasmagorie che sarebbe assurdo nonchè antipsicologico sottoporre al criterio del reale, escludendo per definizione ogni ritorno all'esperienza.

Lo sviluppo storico, sia come corrente reale dei fatti, sia come ingenua cronaca dei fatti nella loro stratificazione astratta dal punto di vista degli annali della fenomenologia (*historia rerum gestarum*), sia come vita e critica dello spirito umano nel suo grande atto di filosofare (1), quando venisse identificato con siffatta *rêverie* potrebbe, è vero, prendersi giuoco della realtà, anzi godere nel contradirle. Ma se tale è il giuoco del solipsista, che ricorre alla testimonianza della coscienza o della ragione affinchè l'una e l'altra compiano il proprio suicidio, la filosofia non ha più per fine di nobilitare gli uomini, comprimendo le loro tendenze inferiori, promovendo la ricerca e lo sviluppo della verità e della libertà. E quando pure fossero molti (e sono purtroppo moltissimi) i motivi d'errore e d'affanno per questa via, basterebbe lo spettacolo di questo mondo stravolto, basterebbe il pensiero di tutte le conoscenze erronee e perverse che travagliano l' umanità, basterebbe la mia sola speranza per levarmi d'attorno l'incantesimo del solipsismo, per indurmi a operare da uomo che è giunto all' uso della propria ragione e quindi sa riabilitare tutte le operazioni dello spirito che sorpassano la stessa vita dell'individuo, già portando in sè stesse l'imperita memoria del passato. Io sento e penso che nella mia reale *distensio animi* in me e per me qualcosa dura e si svolge con una triplice funzione di eredità, d'attualità e d'avvenire, in vera e propria

(1) Cfr. *P. d. c.*, I, pag. 315.

successione d'atti di pensiero e quindi di azioni. Ecco, per altra via, perchè non posso credere alla vanificazione solipsistica della storia. Io ritrovo la mia anima nell'anima continua della tradizione su cui mi appoggio e per cui sospiro, opero nell'attualità del presente in cui respiro (1), ho fiducia nella conservazione individuale e sociale dei valori a cui aspiro. Spero certo di non confondere l'amore e l'intelligenza del passato col mummiismo dei paralitici, spero certo di non perdere l'eccitamento all'azione nuova per l'adorazione fanatica di ciò che fu. Ma tutta la mia coscienza coltivata colla storia protesta contro la negazione del senso e del valore reale e sociale della storia. Protesta perchè, solo col ritorno alla continuità reale delle cose grandi, donde il genio e l'eroismo di ogni tempo, sente una forza nuova al contatto delle

(1) A prima giunta si direbbe che le espressioni: coscienza senza memoria, intemporalità dell'io, negazione del passato, autoprojezione mentale di rappresentazioni tutte presenti, esperienza tutta attuale senza storia, e simili, sono riferibili più tosto alla natura materiale, cioè ai corpi, che alla vita spirituale, all'io, alla coscienza. In questo senso il corpo è definito da Leibniz: « mens momentanea seu carens recordatione »; e l'io profondo per Bergson è temporalità pura continua indivisibile e irreversibile. Ma approfondendo la cognizione dei corpi si perde man mano l'ipotesi dell'intemporalità della materia, mentre sempre più si giustifica il principio della temporalità dell'io. Un'accreditata corrente di fisici contemporanei sostiene con crescente energia e fortuna la tesi della « meccanica ereditaria » seguendo l'indirizzo del Volterra, che si è posto il problema per il primo giungendo alle sue equazioni integro-differenziali.

Certo s'incontra difficoltà a comprendere come ogni corpo sia durata e memoria. Ma nel partito preso di non fare appello che alle interpretazioni più facili è forse l'origine di molti errori filosofici.

origini, e questa mi pare la più grande lezione intellettuale e morale della storia. Protesta perchè, nella confidenza che il bisogno della verità nasca da un bisogno sociale e dentro certi limiti vi risponda, il processo umano del sapere riesce; e si può non provare da tutti ma non sopprimere in tutti la sacra altrice gioja del sapere. Ma non sarebbe un vizio iniziale dello spirito questa fiducia operosa nella validità della conoscenza? uno stupido inganno questa gioja del sapere che l' umanità in tutti i secoli reclama?

L'ottimismo storico, niuno lo riconosce e confessa più volentieri di me, non può essere che un'amara parodia per la grandissima maggioranza degli uomini la cui vita gronda lagrime e sangue. Ma se, come, e perchè alla nostra conoscenza teoretica e storica che ha principj, mezzi e fini sociali corrisponda in un modo più tosto che in un altro una politica economica calcolatrice delle resistenze, e una morale giustificatrice del sacrifizio, è un' altra questione, che non vuole essere aperta qui, ma sarà trattata a suo tempo. Splendori di verità, non lacrime terse, misurano l' altezza teoretica dello spirito, davanti alla clessidra del tempo.

X.

La questione dell'idealità del reale e della realtà dell'ideale.

Il solipsismo come soggettivismo teoretico assoluto, non come idealismo (perchè ci sono più forme di idealismo, e l'hegeliana p. e. è antisoggettivistica), fa una specie di accaparramento della parola pensiero. Riconosciuto con Kant che il soggetto è attività di pensiero, identifica, per conto proprio, pensiero e soggetto. Riconosciuto con Berkeley che non può parlarsi di un oggetto indipendente dal soggetto pensante, riduce per conto proprio ogni oggetto al mio soggetto; nel senso che, dal suo punto di vista, così tutti gli oggetti come tutti gli altri soggetti finiti, sono semplici contenuti del mio pensiero; semplici forme per cui si attua la vita del mio soggetto che è pel solipsista l'unica realtà.

La sua tattica è questa: forzare l'avversario a sostenere una tesi insostenibile, cioè ad affermare l'assoluta inidealità del mondo oggettivo, e di più costringerlo ad accettare il corollario del carattere assolutamente soggettivo (individuale e personale)

del pensiero, tesi che pare ovvia ai più, ma che, appunto per la sua ingenua evidenza, rivela la rudimentalità di significato in cui resta il pensiero nel semplicismo dell'opinione comune.

Ma questa tattica fallisce contro chi per ulteriore sviluppo del pensiero si elevi all'intendimento dell'unità della soggettività e dell'oggettività, non come spirito che abbia bisogno di projettarsi al di fuori di sè creando il mondo esteriore, ma come l'attuarsi medesimo della subobjettività, e solo a questa unità subobjettiva del tutto, che è la massima, in quanto è l'unità attiva di pensante e pensato (d'ogni pensante e d'ogni pensato), senza nessun tentativo di derivazione del mondo oggettivo dalla coscienza soggettiva, conferisca e riconosca la suprema dignità del pensiero in senso universale. Fallisce, giacchè allora, distinto ciò che è ideale in senso universale da ciò che è ideale in senso individuale (soggettivo), riconosciuto quindi il carattere solo relativamente ideale tanto del soggetto quanto dell'oggetto:

1° il soggetto resta solo soggetto, cioè l'inoggettivabile, e il suo pensiero serba il carattere di un'attività individuale;

2° l'oggetto resta solo oggetto, cioè l'insoggettivabile;

3° la realizzazione resta relatività, che non avrebbe senso senza la realtà dei suoi termini;

4° la totalità del reale, cioè l'unità del soggettivo e dell'oggettivo (non potendo più dirsi nè puramente soggettiva nè puramente oggettiva) acquista solo essa il diritto di essere detta, in senso eminente, ideale. L'unità concreta del reale, senza nessun presupposto che la natura sia posta e creata dallo spirito, è ciò che io dico il pensiero in senso uni-

versale, allorchè affermo che la realtà tutta è pensiero (1).

Questo pensierismo pertanto sostiene la tesi dell'idealità del reale avendo come punto di partenza e d'arrivo, non il soggettivo (soggettività universale), ma il subobjettivo, e distinguendo il pensiero come produttività individuale di un produttore, cioè del soggetto, dal pensiero come produttività universale della realtà. Non è il caso di diffondersi maggiormente sopra questa distinzione, già chiarita altrove; sarà bene invece indicare quel che si deve pensare da questo punto di

(1) Sul diritto di chiamare *pensiero* il processo dell'attività subobjettiva universale cfr. *P. d. c.*, II.

Sul diritto di chiamar *idea* l'unità della soggettività e dell'oggettività cfr. Hegel. Questi richiami devono da una parte farci cansare gli equivoci della falsa idealità (che è soltanto soggettività) e della falsa realtà (che è soltanto oggettività); dall'altra chiarire il vero senso dell'idealità del reale che è l'essenziale subobjettività del tutto. Tale è il pensiero in senso universale (s. u.). L'Io puro di Fichte, il Soggetto trascendentale del Gentile, come non sono l'Idea di Hegel, così non sono il pensiero (s. u.) che si sostiene qui, contro il principio del solipsismo.

Su questo punto mi par notevole la profonda attinenza che hanno colla psicologia tutte le varietà del soggettivismo rispetto alla fusione della gnoseologia e metafisica.

In questo senso ogni soggettivismo, compreso il solipsismo, è *psicologismo metafisico* (la sorgente dell'essere nell'attività dell'io cosciente). Per contro la dottrina del pensiero come processo subobjettivo dell'universale realtà ha più attinenza col principio del *Logos* e del pensiero universale senza coscienza di Spinoza.

Per me, il rapporto di *una* mente col proprio oggetto è il pensiero individuale.

Il rapporto di ogni mente con ogni oggetto (cioè della totalità dei soggetti pensanti colla totalità degli oggetti pensati) è il pensiero universale, cioè la realtà.

vista intorno alla derivazione del mondo oggettivo dal soggettivo.

Propriamente il soggetto è il pensante e l'oggetto il pensato; ma il soggetto non può non pensare l'oggetto, e questo non può non essere pensato da quello. Di più, pensando un oggetto il soggetto non fa che pensare sè in relazione con quello; e del pari il soggetto pensante ha pensiero di sè solo in quanto ha pensiero d'oggetto. Accentuando, come ragione vuole, questo dover essere tanto del soggetto quanto dell'oggetto e questa loro fondamentale reciprocità, si viene a porre in rilievo una doppia conseguenza e cioè:

1° che l'oggetto — essendo quello che è, in quanto è quello che è per me (conforme a quelle condizioni che rendono possibile l'umana conoscenza) — è in certo modo un prodotto, cioè una oggettivazione del soggetto;

2° che, se il soggetto è *per un verso* il produttore, e l'oggetto, in quanto è il conosciuto, è il prodotto del soggetto, *per altro verso* il soggetto stesso non è che un'individuazione di quell'attività produttiva universale che si manifesta nel dimorfismo riproduttivo di soggetto pensante e oggetto pensato.

Quindi il concetto del primato del soggetto sull'oggetto sfuma nel concetto dell'esigenza universale che la realtà ha di manifestarsi subobjettivamente. Per analogia, il carattere produttivo dei genitori e il loro primato relativo è innegabile. Ma la loro capacità produttiva non ha che l'importanza di una funzione di fatto rientrante nelle linee dell'attività produttiva universale che sola ha senso e importanza di principio metafisico. Non sarà allora superfluo notare che se il sog-

getto costituisce veramente l'oggetto nell'atto del pensare, non ha poi il diritto di ridurlo a sè e tanto meno la possibilità; perchè, se è vero che in certo modo lo produce in quanto lo fa essere quello che è, fornendolo di quelle qualità che non solo si rivelano ai sensi del soggetto, ma sono effettivamente modificazioni del soggetto medesimo, non è men vero che la natura del soggetto è di oggettivare cioè di pensare e che il soggetto compie i suoi determinati atti di pensiero in quanto questi atti sono la possibilità costitutiva della sua natura. Egli è e può essere quello che è in quanto fa quello che fa e che deve fare. La sua natura è di essere quel fare che è il conoscere, cioè l'oggettivare. Ogni soggetto è generato per essere generante d'un generato, secondo l'esigenza universale dell' attività produttiva della realtà. Se il soggetto produce, traendo l'oggetto prodotto dalle sue viscere, e continuando a produrre si produce, non produce certo le proprie viscere; produce veramente una genitura fornita di sue proprie viscere che a sua volta sarà capace di generare.

Ma si può objettare: — questo vale soltanto pel soggetto empirico dove l'autoctisi assoluta non ha senso, perchè la produttività empirica del soggetto rientra nell'esigenza dell'attività produttiva universale. Per il soggetto trascendentale invece l'autoctisi è assoluta. — Se non che l' autoctisi assoluta dell'Io trascendentale, come l' Uno puro assolutamente autocreatore, è un' ipotesi tre volte gratuita:

a) pel concetto dell' autoctisi applicato alla realtà;

b) pel concetto dell' assoluto;

c) pel concetto dell'Io trascendentale.

Invero, in primo luogo, l'autofondazione (o autoctisi) dell'universo avrebbe senso se l'universo fosse un *sè*, ma questo appunto è ciò che si deve dimostrare. Di più, se l'atto della realtà è la congenitura del sè generante il non sè, tra i due concetti dell'autofondazione (o autocreazione) e della connaturazione o concreazione (congenitura) passa ancora un abisso, tanto più che il primo minaccia seriamente di risolversi nell'assurdo concetto della creazione della creazione. In secondo luogo, l'assoluto qui asserito, se è (come dovrebbe essere nella mente degli assolutisti) l'equivalente dell'irrelativo, è un concetto inconcepibile perchè non si può concepire se non il relativo. In terzo luogo l'Io trascendentale non è che l'ipostasi dogmatica di un'astrazione, cioè resta ancora sempre ciò che si deve giustificare in modo concreto.

Queste difficoltà non s'incontrano in quella dottrina che sostiene il principio dell'idealità del reale avendo come punto di partenza e d'arrivo il subobjettivo e distinguendo il pensiero come produttività individuale del soggetto, dal pensiero come produttività universale della realtà.

Pare adunque a bastanza chiarita la terminologia adottata in queste ricerche rispetto alla questione fondamentale del pensiero.

Ma, anche lasciando da parte la preferenza personale per questo modo di dire (da cui sarebbe bene liberarsi definitivamente tutte le volte che la terminologia preferita porta all'inconseguenza, all'equivoco o alla confusione), non è difficile mostrare — premessi alcuni avvertimenti — che la tesi dell'idealità del reale per cui si afferma che la realtà tutta è pensiero (s. u.), ha in suo favore un peso di argomenti tutt'altro che trascurabili.

Bisogna anzitutto avvertire che sarebbe falso dedurre il significato e il pregio d'un processo dalle sue prime e rudimentali forme di sviluppo. Più tosto nelle ultime e più ricche individuazioni sembra prospettarsi quel profondo segreto che certo traride in ogni forma, ma solo in alcune, nel più intimo suo, meglio s'appunta e si rivela. Analogamente il vero senso dell'idealità del reale e quindi il fondamento del pensiero in senso universale può apparire chiaro a chi pensi che anche la produzione dell'idea in senso stretto, in quanto rappresenta il momento più puro ed elevato della vita spirituale, non è solo l'ultimo e più distanziato prodotto storico di questa, ma all'incontro è la rivelazione di ciò che ha più pregio e valore nell'essenza di tutto il processo storico.

Posto questo canone d'interpretazione, segue che se il pensiero in senso stretto, cioè nel senso d'un pensante particolare (l'universo intellettuale), è il frutto più elevato di tutto il processo evolutivo della realtà (l'universo reale), il pensiero è l'essenza più schietta del reale; e, poichè l'unità del tutto è la più schietta universalità, a quel principio che ne costituisce la più schietta essenza, cioè al pensiero, bisogna riconoscere la più schietta universalità.

Ecco come anzitutto si potrebbe giustificare la tesi del pensiero in senso universale, sul fondamento analogico suddetto.

Si domanderà in secondo luogo, se non sia troppo pericoloso dilatare il pensiero sino alla totalità del reale? Qui sta evidentemente il motivo del biasimo che si rivolge contro l'affermazione che tutta la realtà è pensiero: si teme che in questa tesi idealistica si nasconda la soggettiva-

zione sofistica della realtà. L'esempio travolgente del soggettivismo idealistico assoluto non sta forse lì a provare la fondatezza d' un tale timore? Ma bisogna avvertire che è un errore capitale il non distinguere idealismo da idealismo (1); tanto più

(1) *Avvertenza.* — Non nego che queste distinzioni di pensiero in senso stretto e pensiero in senso universale (subobjettivo) potranno generare fastidio. Osservo che un tal fastidio s'incontra pure colla distinzione hegeliana di idea in senso psicologico particolare e idea in senso metafisico universale come unità del soggettivo e dell'oggettivo. Un'altra complicazione nasce dal fatto che la scuola hegeliana e le idealistiche più o meno affini pongono anche lo spirito come unità del soggettivo e dell'oggettivo, talchè in questo senso per esse il principio dell'idealità del reale significa che il processo dell'universa realtà è di natura spirituale (idealismo in senso gnoseologico). Io incontro invece un'insormontabile difficoltà a identificare tutto il reale collo spirito, perchè mi sono abituato a considerare lo spirito come soggettivo e personale, mentre senza sforzo ammetto il pensiero (s. u.) come relativamente impersonale perchè subobjettivo e penso l'idealità del reale come la realtà subobjettiva del pensiero. Chi trascuri di notare e di tener presente questa avvertenza non mancherà di cadere in equivoco sul senso della presente dottrina. È inutile dire che io qui non mi diverto a complicare la terminologia chiamando pensiero ora ciò che lo è (s. s.), ora ciò che non lo è (s. u.). Chi conosce la storia del concetto di pensiero da Cartesio a Spinoza a Kant ad Hegel sa che il vocabolo *pensare* (*cogitare*), passando traverso le grandi stazioni della filosofia, mutò progressivamente senso e valore, arricchendosi in estensione e in comprensione.

Infine vuolsi avvertire che l'idealismo ha almeno due sensi: uno gnoseologico e uno metafisico. Come nota acutamente il Martinetti: « in senso gnoseologico è idealistica ogni dottrina che pensa la realtà come fatto o complesso di fatti di natura spirituale; in senso metafisico invece ogni dottrina che riconosca la realtà dell'ideale. Nel primo senso è idealismo la dottrina immediatamente postkantiana e l'hegeliana, e lo stesso positivismo e il fenomenismo, se e in quanto — p. e. — con S. Mill riduce la realtà a sensazioni o possibilità di sensazioni;

se la distinzione è appunto facilitata, come in questo caso, dalla divergenza omai tanto discussa sull' interpretazione dell' unità ideale, che è soggettiva per alcuni, soggettiva-oggettiva per altri. Questa discussione si estende segnatamente da Hegel alla presente dottrina che tutta gravita verso il subobjettivismo.

Invero la subobjettività del reale (che è il principio con cui mi studio secondo il mio potere di sostenere che la realtà tutta è pensiero) è attività distintiva e unitiva di soggetto (pensante) in relazione ad oggetto (pensato), cioè processo soggettivo-oggettivo, non solo soggettivo. Riconoscere questa idealità, cioè la realtà subobjettiva del pensiero, mi par che sia assicurarsi dell' unica forza filosofica capace di prevalere contro le superstiziose esclusioni dell' oggettivismo e del soggettivismo.

Si objetterà in ultimo che, ammesso il principio dell'idealità del reale, svapora la realtà del mondo oggettivo, per il fatto che io la penso come fatto di pensiero? Ma l' objezione è vana per un pensierismo che non tenti di derivare la natura dallo spirito (l'oggetto dal soggetto), ma si limiti a chiamare pensiero (s. u.) l'attività subobjettiva universale.

Qualche cosa per vero scompare sotto la critica del pensiero come unità subobjettiva della realtà. Ma è una scomparsa che ha il valore d'una liberazione. Le irrealtà sia esclusivamente soggettive,

---

nel secondo caso è idealismo la dottrina platonica » e chiaramente quindi anche la dottrina del Martinetti che pone questo senso idealistico a base necessaria d'ogni dottrina religiosa. (Cfr. MARTINETTI, *La filosofia religiosa dell' hegelianismo*).

sia esclusivamente oggettive, a cui posso arrivare facendo astrazione da me medesimo come pensante e da tutti i nostri oggetti come pensati, mentre poi mi servo di questa duplice astrazione per negarla, queste sono le cose che svaniscono fortunatamente; per andar a far compagnia con tutti gli assolutamente isolati, gli assolutamente irrelativi, gli assolutamente fuori di noi e senza di noi; con tutti i concetti assolutamente inoggettivabili che hanno in privilegio la somma realtà dello zero.

Premessi questi avvertimenti, nella speranza di portar qualche elemento nuovo nella discussione del pensiero sia come atto individuale d'un pensante, sia come atto universale della realtà, che almeno valga a presentar il problema sotto una forma nuova e a dargli un nuovo sviluppo, rielaboro in compendio le dottrine già esposte altrove (1) più largamente, lasciando alla critica di misurarne la giusta portata.

Il pensiero (nel senso più largo della parola) è l'attuarsi d'una relazione subobjettiva del tipo S r O, in cui:

a) ogni termine è noto relativamente all'altro (implicazione reciproca);

b) la relazione è nota per i termini che la compongono.

Se c'è una verità gnoseologica fondamentale è proprio questa, la quale esprime *in nuce* le condizioni necessarie e sufficienti alla possibilità della conoscenza e quindi della realtà. Queste condi-

(1) *P. d. c.*, II, II, 1°.

zioni chiariscono ad un tempo la fallacia di tre ipotesi teoretiche esclusive:

1° del soggetto conoscente inconoscibile;

2° dell'oggetto inerte e indipendente dal soggetto;

3° della relazione irrelativa.

I. — Nel primo errore — che è quello d'ogni soggettivismo esclusivo — sembra che sia incappato lo stesso Schopenhauer, sebbene si sia sempre data l'aria di potersi preservare per naturale ripugnanza dall'Io di Fichte, l'Io curule — io direi — che pone sè stesso e il mondo. È vero che Schopenhauer non ammette l'inerzia dell'oggetto conosciuto, tuttavia le sue dichiarazioni in merito al soggetto non ne escludono radicalmente l'inconoscibilità. «Ciò che tutto conosce, senza esser esso stesso conosciuto», è il soggetto. Il soggetto è dunque il sostegno del mondo, la condizione universale, sempre sottintesa, di ogni fenomeno, di ogni oggetto; poichè tutto quanto esiste non esiste che pel soggetto.

Collegando questo passo, che è il principio del § 2° del libro I, alle dichiarazioni ulteriori dello stesso paragrafo in cui si afferma che il soggetto e l'oggetto sono le due metà essenziali necessarie ed inseparabili del mondo come rappresentazione e tali che «ciascuna delle due non ha senso nè esistenza se non per mezzo dell'altra e in ordine dell'altra», non si può escludere il dubbio che la straordinaria importanza attribuita al soggetto nel primo punto («tutto quanto esiste non esiste che pel soggetto») non sia che la conseguenza dell'infelice principio dell'inconoscibilità del soggetto non eliminato esplicitamente nel passo primo.

Invero, posto che l'oggetto stia al soggetto come

il condizionato finito rispetto alla condizione infinita, il prodotto relativo al produttore assoluto, il fatto particolare all' atto universale, sfuma il principio della loro reciproca ed equivalente coessenzialità, con tutte le inevitabili conseguenze del soggettivismo che, se non fossero già state esposte altrove (*P. d. c.*, I e II), troverebbero qui necessariamente il loro posto.

Chi non voglia restare all' oscuro delle cognizioni più rilevanti a questo proposito, deve discutere a fondo il principio dell' inconoscibilità del conoscente (1) accettato di sorpresa senza critica, tanto più che, in questi ultimi anni, è stato tradotto nel principio equivalente del soggetto non oggettivabile e piantato come cardine dell' attualismo. La teoria della conoscenza e della realtà dello spirito come atto puro e non mai fatto, è una parafrasi di questo principio.

Ora, non si può negare che la conoscenza, sopratutto quando è conoscenza della conoscenza, cioè riflessione dello spirito sopra di sè, in quanto è attività che come tale non può mai neanche relativamente passivizzarsi, presenterà sempre un termine oggettivante, senza mai essere esso stesso oggettivato; come nel fenomeno della riflessione luminosa il raggio incidente non si risolverà mai nel raggio riflesso. Ma questo, a mio modo di vedere, non significa punto che il soggetto (non essendo il conosciuto) resti inconoscibile, giacchè

(1) Fra le tante dichiarazioni dei filosofi sopra l'inconoscibilità del conoscente, cioè sopra l'inoggettivabilità del soggetto, ricordo quella dello SIMMEL in cui è detto: « Non si può conoscere il conoscente, cioè egli non può essere oggetto » (*I problemi fond. d. filos.*, Trad. Banfi, 137).

è evidente che non resta fuori della conoscenza. Nella stessa maniera il raggio incidente non resta oscuro rispetto al raggio riflesso, nè tanto meno più vero di questo, quasi cioè come atto rispetto al fatto. Siccome ogni termine è conoscibile solo in rapporto a un altro, cioè mediante l'altro, e in ordine all'altro, il soggetto relativamente all'oggetto e viceversa, e questi due termini sono coessenziali all'atto di conoscenza che è sempre del tipo S r O, così è evidente che ognuno di essi è conoscibile secondo la condizione universale della conoscenza.

L'uno (il soggetto) si conosce come conoscente, l'altro (l'oggetto) è conosciuto come conosciuto. Nessuno di essi sfugge alla conoscenza. Il vero è che nell'atto della conoscenza brillano della stessa luce entrambi, perchè la conoscenza è la sorgente luminosa della loro relazione distintiva e unitiva originale; e non il soggetto è la sorgente assoluta dell'oggetto.

Quindi tutte le dottrine che non danno della conoscenza come atto del tipo S r O una spiegazione presupponente l'equivalenza conoscitiva di entrambi i termini pur distinti e uniti nella relazione originale della conoscenza, cioè la loro *eguale differenza* (1), lasciano a desiderare.

(1) Questo punto dell'equivalenza conoscitiva dei termini differenti merita la più profonda attenzione. Essa fa un interessante riscontro colla questione della compatibilità dell'eguaglianza e della disuguaglianza che ci presenta la formula della legge causale. Nella mia opera sul *P. d. c.* (II, pag. 48, Glossa prima) ho trattato a fondo questo problema paradossale, mostrando (io credo per la prima volta) che in ogni trasformazione causale si verifica sempre l'eguale differenza in omaggio ai due principi aitiologici *a*) dell'equivalenza (tra l'effetto pro-

Troppo oramai si è ripetuto gratuitamente che solo il soggetto conosce senza esser egli stesso conosciuto, credendo di poterne dedurre l'inconoscibilità del soggetto. Evidentemente in questo criterio il processo conoscitivo diventa un rapporto che passa da un termine fuori della conoscenza a un termine conosciuto. Non so quale guadagno si abbia fatto in teoria della conoscenza con questa interpretazione che finora è stata accettata dalla maggior parte dei filosofi. Vedo più tosto che si sono confuse e si confondono insieme due cose diverse in ordine al processo della conoscenza:

l'una è il carattere transitivo del riferimento, avuto riguardo alla totalità del processo;

l'altro è il carattere intransitivo dell'attualità, avuto riguardo al soggetto.

La non coincidenza dei due caratteri è evidente; poichè il primo è un punto di vista, il secondo è un punto di vita; quello concerne l'aspetto estensivo e mediato, questo l'aspetto intensivo e immediato del processo. Così quando si pensa solo al primo carattere e si vuole risolvere il problema

---

dotto e la causa impiegata), e *b*) dell'irreversibilità. Ho mostrato un esempio chiarissimo di questo rapporto complesso nei rapporti della termodinamica in cui si riscontrano sempre entrambe le condizioni fondamentali d'ogni rapporto causale, cioè l'equivalenza (principio di Joule-Mayer) e l'irreversibilità (principio di Carnot-Clausius). L'eguaglianza dev'essere intesa sotto lo aspetto dell'invarianza, la non equivalenza sotto l'aspetto delle variazioni dei sistemi nella loro successione temporale. Ciò posto è facile passare dall'aitiologia alla questione gnoseologica che ci interessa. Anche qui è d'uopo rammentare il principio troppo dimenticato che *tra termini differenti* (S e O) *possono intercedere rapporti eguali*. Soggetto e oggetto nella conoscenza sono appunto differenti, e anche relativamente dipendenti, e pure equivalenti nel processo della conoscenza.

della conoscenza, la soluzione si ottiene effettuando l'anticipazione d'un soggetto ad un termine qualunque, e allora ogni termine si considera sempre come l'oggetto d'un soggetto anteriore. Tutto il processo insomma si risolve nel riferimento di un'oggettivazione effettiva ad una soggettivazione possibile. Pel secondo carattere invece, si tratta di assodare l'immanente attualità del soggetto. Nel primo punto si risale mediatamente ad un soggetto possibile; nel secondo si autentica immediatamente un soggetto reale. Approfittando d'un efficace paragone in ordine al primo carattere, si può dire che, dato un termine qualunque nella luce della conoscenza, si cerca fuori di esso la sua sorgente luminosa: se è un termine oggettivo, se ne cerca il soggetto; se è soggettivo, si scinde il soggetto in due parti, risolvendo il conoscersi nell'atto per cui il soggetto con una parte di sè prende conoscenza dell'altra. Così si afferma che nel conoscersi solo una frazione di sè viene conosciuta ed è il pseudo soggetto ancora oggettivabile; l'altra frazione funzionante da soggetto sfugge sempre alla presa della conoscenza, cioè rimane sempre inconoscibile ed è il vero soggetto, l'inoggettivabile.

Ora il curioso è questo. L'evidenza di questa interpretazione sembra massima e tuttavia le due proposizioni che l'enunciano, cioè:

1° che non v'ha conoscenza che di un oggetto per un soggetto;

2° che il soggetto non può mai prender conoscenza completa di sè;

sono una falsificazione dell'atto vitale della conoscenza.

Il vizio consiste nella mancata dissociazione dei due caratteri suddetti, cioè nella confusione della transitività di riferimento dell' intero processo colla immanenza d' attualità del soggetto. Se si deve cogliere ciò che la coscienza è in quanto attualmente fa, non bisogna uscire dal suo fare che è appunto il suo essere, per tentar di attingere fuori di questo un fattore estrinseco che ne esaurisca completamente l'attività. Non bisogna usare l' appercezione mediata che è funzione oggettivante e quindi sempre presupponente un soggetto fuori del termine dato come fattore di questo, per caratterizzare la coscienza che è atto immediato autenticantesi direttamente nel suo attuarsi.

La teorica che il soggetto per conoscersi deve diventar oggetto è nota nella storia della gnoseologia sotto il nome di teorica del Renouvier. Per essa, in poche parole, prima si riduce la coscienza a conoscenza; poscia, notando che il soggetto per conoscersi deve diventar oggetto, si conclude che nella conoscenza — quindi nella coscienza stessa — resterà sempre un residuo fuori di conoscenza. Il Masci ha creduto di poter confutare il Renouvier sostenendo che la coscienza non si può in nessun modo considerare come una conoscenza.

In luogo di starcene al parere altrui, gioverà meglio verificare da noi stessi il valore di queste dottrine. Or bene, nè il Renouvier nè il Masci mostrano di sospettare che sia d'uopo distinguere, oltre all'essere conoscente (attivo) e all'esser conosciuto (passivo), un terzo senso di essere, cioè l'essere nel processo conoscitivo e veramente l'essere nella conoscenza. E pure la conoscenza non consiste (cioè il suo essere non è) nè nella sola

oggettivazione nè nella sola soggettivazione, ma nell'attuazione di un riferimento del tipo S r O. Voglio dire che l'essere nella conoscenza significa l'esservi come un conoscente rispetto a un conosciuto. Questo esservi quindi non involge il concetto che, per conoscersi, il conoscente (soggetto) debba diventar conosciuto (oggetto): concetto che riuscirebbe a una aperta contradizione. Non involge inoltre che un conoscibile qualunque resti fuori della conoscenza se non diventa oggetto: concetto che riuscirebbe esso pure contradittorio. La doppia contradizione non è involta, poichè, nel conoscersi, il soggetto nella sua integrità o resta fuori della sua conoscenza o resta dentro: ma se resta fuori non resta più conoscente, se resta dentro non vi resta come conosciuto. Dunque, nell'autoconoscenza non è punto d' uopo che il termine soggettivo si collochi in certo modo fuori di sè, cioè della propria oggettivazione, per conoscersi. La soggettivazione si realizza nel sapere di essere, cioè di vivere immediatamente nella conoscenza.

Allorchè riflettiamo su noi stessi (dato anche ma non concesso che sia possibile un purissimo saper sè, diverso dal sapere insieme sè e la cosa, cioè dal saper d'essere immediatamente presente a sè e ad una cosa), non abbiamo punto bisogno di passare per intero allo stato di oggetto. Accade certo come un raddoppiamento di noi stessi e distinguiamo in noi: l'io che riflette (S) e quello su cui riflette (O). Queste due parti non sono certo la stessa cosa. Ma appunto perchè una parte di noi non è mai l'altra, e l'una resta S, l'altra diventa O, e noi siamo l'unità di coscienza presente a sè e attuantesi nel rapporto concreto S r O; è la coscienza che noi siamo un processo di tal

tipo (cioè subobjettivo) che costituisce la conoscenza di noi medesimi.

È quindi conforme alla ragione e chiarito dall'economia del processo conoscitivo che il principio «conosci te stesso» significhi «conosciti come unità subobjettiva (non come semplice soggetto)». La forza di questo argomento risiede tutta nella primitività del rapporto S r O rispetto a qualunque suo termine; primitività che si convalida per questo che lo stesso procedimento per cui si vorrebbe costruire questo rapporto, lo suppone.

Comunque perciò si volti e si rivolti la teorica del Renouvier non c'è verso di salvarla da una intrinseca e irrimediabile contradizione; e in pari tempo è mostrata una via d'uscita da questo gineprajo, senza cadere nella teorica del Masci che separa coscienza da conoscenza.

Per evitare queste due teoriche, basta distinguere la conoscenza soggettiva dall'oggettiva, e chiamar coscienza (s. s.) la prima e conoscenza (s. s.) la seconda, e considerare la conoscenza in senso largo come atto di sintesi delle due prime. Basta non confondere i due caratteri suddetti, che sono profondamente diversi in sè e nelle applicazioni deducibili, rammentando che il primo si presta al paragone ottico (la cognizione come processo di visione), il secondo vi si rifiuta. Se si pensa che l'analogia ottica è forse il principale agente dell'impresa di sofisticazione della conoscenza per cui si è accreditato l'errore dell'inconoscibilità del conoscente, qual valore di verità si vorrà ancora concedere a tal presunzione?

Noi siamo in parte spettatori di noi stessi, ma sopratutto noi siamo attori e autori della vita

nostra, e la nostra vita e ogni vita è tale che l'atto più o meno intenso della sua luminosità si possiede immediatamente sempre. In verità io non domando a me d'esser visto da me per conoscermi. Qualunque mio punto di vista è più stretto del mio punto di vita. Salvo che io mi diverta a chiamare vista quella vita che è già insieme la conoscenza della vita medesima. Ma l'importante è riconoscere che l'atto vitale è una realtà subobjettiva che si fa, e che nel farsi si conosce, senza diventar oggetto nè d'altri nè di sè. Basta, in breve, che entrambi i termini siano nella conoscenza, perchè con egual diritto partecipino del suo splendore. Nulla importa che il conoscente non sia conosciuto, nè per altro (cioè per O), nonchè per sè; anzi non lo deve mai essere, perchè se lo fosse perderebbe la sua natura. Concludiamo dunque che l'inobjettività del soggettivo, anzichè contradire all'esaustione della conoscenza, ne è la migliore spiegazione senza il minimo residuo di soggetto inconoscibile.

Negare l'equivalenza conoscitiva dei due termini non è possibile senza introdurre nel problema qualche ipotesi arbitraria. Ciò fornisce quasi un criterio di valutazione delle varie teorie della conoscenza. Così, per esempio, se dovessi apprezzare il merito del soggettivismo attualistico a questo proposito, non esiterei a dire che è forse il sistema che più d'ogni altro, in luogo di definire quest'equivalenza conoscitiva dei due termini differenti, la estenua e la cancella, perchè arbitrariamente accorda il primato assoluto della concretezza e dell'attività al solo soggetto trascendentale fino al punto da svalutare l'oggetto come attività e considerarlo come un mero prodotto

inerte ed astratto di quello, mentre pure gli lascia il privilegio di essere teoricamente conoscibile (1).

In realtà, il sistema del Gentile è ammirabile in quanto sveglia veramente gli spiriti dal sogno della filosofia volgare innalzandoli al pensiero puro; in quanto, giustamente sollecito di salvare la realtà del pensiero, s'è appigliato al partito ele-

---

(1) Faccio quest'ultima riserva teoretica perchè, se lo spirito secondo la *Teoria generale dello Spirito come Atto puro* non può mai diventare oggetto di sè medesimo senza cessare di essere puro spirito, ci sono veramente da temere due gravi conseguenze per l'idealismo attuale, cioè:

1° che la realtà come autoconcetto sia impossibile; perchè, se il Soggetto trascendentale (l'Io che concependo sè concepisce tutto) potesse concepirsi, sarebbe appunto oggetto di sè, contro l'ipotesi;

2° che il Soggetto trascendentale resti inconoscibile, sottraendosi ad ogni tentativo di cognizione che in qualche modo l'objettiverebbe. Per contro della concepibilità e della conoscibilità dell'oggetto (pensato) non si può menomamente dubitare, giacchè appunto l'oggetto è l'objettivabile (il concepibile, il conoscibile) per definizione. Frattanto, se si bada che, tolta l'objettivazione del pensiero astratto, il pensiero concreto come Soggetto objettivante inobjettivabile non è possibile, si intravede che la teoria del Gentile è logicamente costretta a riconoscere la realtà effettiva del pensiero astratto, e quindi in fondo ad ammettere l'equivalenza dei differenti.

Nel 2° volume del suo *Sistema di Logica come teoria del conoscere* il Gentile apertamente riconosce e dichiara che, se il pensiero pensato non ci fosse, non ci sarebbe pensare, e però nè anche il pensante (p. 8). Tuttavia esclude sia che il pensato condizioni il pensare, sia che pensato e pensare si condizionino reciprocamente (p. 9). Ma la correlazione non è fra il pensato e il pensare, bensì tra il pensante e il pensato; nè perchè ciò accada è necessario che il pensato preceda al pensare come pensabile, nè infine che il pensare abbia da presupporre una cosa qualunque. Quel che giova invece comprendere è che nè anche il pensare è il presupposto del pensabile, perchè se lo fosse sarebbe un astratto.

vatissimo di giustificare la realtà stessa, tutta la realtà come pensiero. Tuttavia il carattere teoretico e il valore dell'idealismo attuale restano profondamente compromessi dall'esclusivo soggettivismo. La vera e suprema realtà pel Gentile, infatti, è il Soggetto trascendentale, che è tale appunto perchè è l'assolutamente inoggettivabile, l'atto assolutamente pensante della realtà, la totalità del reale come puro soggetto pensante. Ma in primo luogo, ponendo tutta la realtà come pensiero, che senso vuol essere attribuito a questo pensiero? È evidente che il punto controverso della questione consiste nello stabilire se questo pensiero si possa ammettere come puro soggetto. Ora, questo risulta inammissibile, perchè ogni ipotesi di soggetto evidentemente significa l'affermazione d'*un* termine relativo, cioè in rapporto ad altro e precisamente ad *un* oggetto qualunque. Ogni soggetto è *un* soggetto in rapporto ad *un* oggetto. Ponendo un soggetto qualunque si implica un sistema di riferimento in cui il soggetto è *un* termine relativo, cioè in rapporto ad un oggetto, non il tutto che è il sistema come unità attuosa dei suoi termini. Essendo innegabile nella realtà l'esistenza di termini o enti soggettivi e termini o enti oggettivi, necessariamente tutta la realtà dev'essere pensata come sistema attivo del tipo S r O. In conclusione l'idealismo attuale ponendo l'intera realtà come soggetto, sia pure trascendentale, non fa che porre il tutto come parte, il concreto come astratto. Malgrado tanti propositi di concretezza, un sofisma d'astrazione resta lo sfondo di cotesta teoria. Ciò che resta ancora soggetto, comunque inteso, appunto perchè è soltanto l'inoggettivabile, è ancora *un* termine *astratto*. Non è ancora tutto l'atto del

reale nella sua concreta unità. Non lo è ancora, perchè la vera, reale e concreta unità è ciò che non si può nè oggettivare nè soggettivare, nè l'insoggettivo, nè l'inoggettivo. Ma non perchè sia nè l'uno nè l'altro, ma perchè è insieme l'uno l'altro, cioè l'attività unitiva e distintiva dell'uno in relazione coll'altro.

In secondo luogo, l'esclusiva inoggettivabilità del soggetto trascendentale, necessariamente significando l'impensabilità del pensante, implica la cacciata del soggetto pensante fuori del pensiero che è tutta la realtà, cioè non lascia più che tutta la realtà si affermi come pensiero, dal momento che la riduce a un solo termine di esso.

Chiarissima allora diventa una conseguenza che sgombra ogni equivoco; si fa, cioè, evidente che il pensiero nel senso amplissimo, anzi massimo e universale della parola (s. u.), è senza dubbio l'inoggettivabile essendo concreta subobjettività; quantunque, sempre in questo senso, non sia più l'inoggettivabile che l'insoggettivabile. Ma ciò fa manifesto, finalmente, che bisogna distinguere colla massima cura due inoggettivabili, irreducibili fra loro, cioè:

1° il soggetto particolare sempre attualmente pensante che nè da altro nè da sè si lascia oggettivare mai, essendo per definizione l'oggettivante (e questo inoggettivabile è ancora analitico e astratto). E qui abbiamo il pensare come atto particolare d'una persona (soggetto pensante) in rapporto ad una cosa, cioè il pensiero in s. s.;

2° la reale e concreta unità che non si lascia nè oggettivare nè soggettivare, essendo per definizione il subobjettivo, cioè il vero, sintetico e propriamente concreto, ossia la totalità del reale. E

qui abbiamo il pensare come atto universale, cioè il pensiero in s. u.

Davanti a questo principio veramente supremo ed uno, l'artificiale ipostasi del soggettivismo trascendentale svanisce.

E ancora appare la necessità di tenere per affatto artificiale l'ipotesi dell'assoluta individualità nonchè dell'assoluta personalità del pensiero, perchè l'atto del pensiero non si lascia circoscrivere nel campo del mero soggetto (1). In niun senso, nè stretto nè largo, il pensiero si identifica col soggetto pensante. Se per pensiero s'intende il prodotto empirico d'una attività soggettiva pensante, i pensieri sono molti, il soggetto che li pensa è uno; se per pensiero si pensa l'attività pensativa in generale anzi in universale, la compresenza della soggettività pensante e dell'oggettività pensata, determina la natura subobjettiva del pensiero. Ovviamente, se l'attività del pensiero è unità sintetica di pensante e pensato, non può l'atto del pensiero identificarsi col solo pensante. E se è persona solo il soggetto pensante, l'atto del pensiero non è persona. Secondo Severino Boezio è personale l'essere individuale ragionevole (2), ma l'atto non è tale. L'atto di pensiero non è la unità di pensiero presente a sè; esso può diventare presente ad un'unità di pensiero, ma non è l'unità.

(1) Chi rifletta su questi concetti vedrà subito che personalità non è individualità. Dal punto di vista morale la differenza è veramente capitale, perchè l'individualità sta nell'orbita dell'egoismo, la personalità ha per ideale il sacrifizio. Tuttavia qui s'adoperano entrambi i termini per indicare semplicemente il soggettivo.

(2) Cfr. S. Tomaso, *Sum. Theol.*, 1, q. XXIX, a. 2 (una sostanza individua di natura razionale).

In breve, ripugna che il pensiero, essendo l'atto d'una persona pensante un pensato, sia pensato esso stesso come soggetto personale (1). Quindi, sottratta la personalità, cioè la soggettività, all'atto del pensiero, il pensiero in ogni caso appare, ed è, attività di soggetto in relazione unitiva e distintiva ad oggetto. Su questa base s'impianta l'interpretazione dell'idealità del reale (intesa l'idealità come unità della soggettività e dell'oggettività), in contrasto coll'interpretazione del soggettivismo.

Che poi la teoria dell'unità universale della realtà, in quanto tutto il reale è pensiero (s. u.), si presti ad essere interpretata soggettivamente, non fa troppo meraviglia, tanto è radicato il pregiudizio empirico dell'eslusiva soggettività del pensiero (2). Così il solipsismo traduce l'io penso di

(1) Io posso parlare dei miei affari personali, e naturalmente anche dei miei pensieri personali, cioè d'affari e pensieri in tutto miei e concernenti esclusivamente la mia persona; ma trovo insensata l'ipotesi della loro personalità. In modo analogo sostengo l'impersonalità del pensiero.

È appena necessario ripetere che neanche l'impersonalità del pensiero si può affermare in modo assoluto, perchè se ogni atto di pensiero è relazione distintiva e unitiva di due termini reciprocamente coessenziali e inseparabili, uno soggettivo e nei gradi massimi personale, l'altro oggettivo, segue che il pensiero non è assolutamente nè solo l'uno nè solo l'altro, cioè, se si vuole parlare così, che è personale solo relativamente al soggetto e impersonale solo relativamente all'oggetto. La sua vera natura è d'essere nè solo soggettivo nè solo oggettivo ma subobjettivo; e allora neanche assolutamente impersonale. La conclusione ultima di questa dottrina viene ad essere il relativismo del pensiero, cioè l'affermazione che quel pensiero che è la totalità del reale è individuale e personale relativamente al soggetto, inindividuale e impersonale relativamente all'oggetto. Ecco perchè nel testo si combatte il principio dell'assoluta individualità nonchè dell'assoluta personalità del pensiero.

(2) La difficoltà di abbandonare il preconcetto del pensare

Kant nel soggetto personale empirico. Ben si vede che in questo parlare empirico di soggettività come sinonimo dell'attività del pensiero non si fa che tornare a confondere, con inveterato equivoco, quello che Kant chiamava l'io penso, e aveva in conto di pura funzione logica e tipica d'ogni soggetto individuale e conoscente colla realtà dell'atto concreto e universale del pensiero, per cui ogni soggetto pensa e ogni oggetto è pensato o pensabile. Un'astrazione concettuale viene a prendere il posto così della più concreta realtà, e pone tutta la gnoseologia e la metafisica conseguente sotto la luce della *Dialettica trascendentale*. Questo errore è ben scusabile nel primo inganno dell'empirismo. Ma che nell'ordine speculativo, un sistema il quale afferma l'inoggettivabilità del soggetto, ignori la dop-

---

come atto o processo esclusivamente personale e il reale come soggetto individuale e personale, deriva dalle sempre superstiti tendenze feticistiche, per cui l'uomo fu ed è tuttora disposto a rappresentarsi la propria natura come l'essenza nascosta delle cose (feticismo antropomorfico). Si noti che l'individuazione (la personificazione) del pensiero ha portato non solo a considerare il pensare come atto esclusivamente proprio d'un soggetto pensante, ma altresì ad attribuire un'esistenza propria ad un soggetto personale pensante e agente dotato della capacità di pensare soggettivamente l'oggettività. Contro questa doppia esclusiva personificazione [*a*) del pensiero *come atto esclusivamente soggettivo* e *b*) del pensiero *come soggetto, esclusivamente personale pensante*] che non ha mancato di diventare popolare, ricevendo la sua massima applicazione formale in teologia (ipostasi divine), tenta di reagire la presente dottrina. Colla quale però io non intendo scalzare il concetto del pensiero come d'un soggetto personale ; insisto soltanto sulla necessità di subordinare questo al concetto del pensiero come atto universale e relativamente impersonale, per aderire a quell'elevazione graduale del centro di prospettiva che è il carattere tipico della storia del pensiero filosofico.

pia inoggettivabilità, cioè l'inoggettivabilità astratta dell'oggettivante e l'inoggettivabilità concreta del subobjettivo, è abbastanza grave. Quantunque, che dico?, il poco o il molto grave non ha da far nulla colla verità. L'importante è che non si seguiti a confondere ciò che deve essere distinto.

L'interpretazione fatta del pensiero come unità subobjettiva guida a eliminare altresì un altro malinteso. Sogliono generalmente avvertire i filosofi, pure intesi a sostenere la natura ideale della realtà, ma da un punto di vista opposto al presente, che — ponendo la realtà come soggetto e oggetto — non si pone di concreto niente più che una copula indifferente.

A me sembra, invece, di avere mostrato che il pensiero, come reale attività subobjettiva, non sia mero incontro che assommi stochiologicamente il soggetto e l'oggetto, presupponendoli come due astratti anteriori all'atto e, come tali, concorrenti in seguito a produrre il totale, ma veramente l'atto unico dell'universa realtà onde si pensa, e che, appunto per ciò che è concreta indivisibile unità, non essendo nè soggetto nè oggetto (senza essere un *tertium quid*) non può essere nè assolutamente oggettivato, nè assolutamente soggettivato sotto nessun titolo.

Concludendo, i concetti fondamentali di questa discussione possono riassumersi brevemente così:

1°. - Bisogna distinguere il pensiero in s. s., come produttività individuale d'un soggetto pensante, dal pensiero in s. u., come produttività universale della realtà. Quello ha il senso dell'attività d'un produttore rispetto a un prodotto, questo ha il senso dell'attività produttiva universale, che è unità di produttore e prodotto.

2°. - Bisogna distinguere il carattere transitivo del riferimento nella totalità del processo di conoscenza (punto di vista) dal carattere intransitivo dell'attualità avuto riguardo al soggetto (punto di vita), perchè dalla mancata dissociazione di questi due caratteri deriva il doppio errore *a*) che non v'abbia conoscenza che d'un oggetto per un soggetto, e *b*) che il soggetto non possa mai prendere conoscenza completa di sè, pel falso presupposto che il soggetto debba diventar oggetto e quindi lasciare sempre un residuo fuori di conoscenza. La conoscenza invece poggia sull'oggettivazione, che non può aver luogo se non pel soggetto, e sulla soggettivazione, che è possibile solo in quanto il soggetto ha conoscenza di altro. Ora, per la conoscibilità del soggetto è necessario e sufficiente il suo essere nel sistema attivo della conoscenza del tipo S r O, in cui i due termini differenti sono conoscitivamente equivalenti. Dunque non ha senso il principio dell'inconoscibilità del conoscente.

3°. - Bisogna riconoscere che, quando il pensiero si eleva al concetto dell'attività produttiva universale non può arrestarsi all'ipostasi d'un produttore. Un produttore in tal caso è superato non solo, ma è oltrepassata anche l'idea del produttore. Come corollario, dilegua anche l'ipotesi dell'assoluta individualità, nonchè dell'assoluta personalità del pensiero.

4°. - Bisogna riconoscere una doppia inoggettivabilità: l'inoggettivabilità astratta dell'oggettivante, cioè del soggetto, e l'inoggettivabilità concreta del subobjettivo, cioè dell'intera realtà.

5°. - Ponendo il principio che la realtà tutta è pensiero in s. u., e pensando il pensiero come la unità ideale della subobjettività, si eliminano tutte

le soluzioni esclusivistiche ed astratte, cioè il soggettivismo, l'oggettivismo, il neutralismo e l'ipotesi della copula indifferente; mentre i due sensi del pensiero individuale e universale si congiungono in feconda armonia.

6°. - Anzi, ciò che v'ha di proprio nella vita teoretica è questo continuo avvicendarsi in noi della concezione del pensare come attività soggettiva individuale (singolarismo), e del pensare come attività reale universale (universalismo).

Tale è l'inevitabile dramma della filosofia che aspira alternativamente, per mezzo del pensiero, ora alla concezione personale e particolare del pensiero, ora alla concezione relativamente impersonale e universale del pensiero come totalità della realtà, e da ognuna di esse è spinta verso l'altra, senza potersi definitivamente acquietare mai (1).

II. — Nel secondo errore, che è quello d'ogni oggettivismo esclusivo, incappano coloro che sono portati

(1) Chi rifiuta il concetto del pensiero universale crede di poter objettare che, se un tal concetto fosse giustificabile, se appunto fosse il più generale e fondamentale d'ogni atto di pensiero, non sarebbe stato tanto obliato dai filosofi. Ma, a non tener conto che pure fu conosciutissimo circa duecentocinquanta anni fa per merito di Spinoza, non è punto vero che le cose che sono state sempre davanti agli occhi di tutti abbiano fin dal principio attirata l'attenzione degli studiosi. La storia del problema del pensiero non è che uno spostamento continuo e un'elevazione graduale del centro di prospettiva. Di qui la necessità di non fidarsi delle prime intuizioni che velano più che non chiariscano la natura fondamentale delle cose.

Di qui ancora la legittimità d'una situazione mistica come risultato del pensiero filosofico sempre più in grado di rendersi conto dell'identità fondamentale d'ogni forma di vita e di realtà, cioè dell'intimo rapporto d'ogni individuazione soggettiva e oggettiva colla realtà profonda del pensiero subobjettivo universale.

a considerare l'oggetto indipendente dal soggetto, compresi quelli che considerano il soggetto come epifenomeno (1) o astratto inerte, tesi quest'ultima che è propria del soggettivismo e quindi del solipsismo. Ma forse si dirà che non c'è via di mezzo: o accettare la riduzione di O a S cioè considerare l'oggetto come una semplice rappresentazione passiva del soggetto e quindi accettare il principio della dipendenza di quello a questo; o accogliere quello dell'indipendenza, ponendo l'estraneo a me, il fuori di me, il senza di me; e che, riconosciuto con Berkeley l'impossibilità di parlare di un oggetto indipendente dal soggetto pensante (perchè la stessa ipotesi di una esistenza indipendente implica il mio pensiero che la contempla), è giocoforza adottare il punto di vista del solipsismo. Però, come sopra ho risposto a proposito della totalità del reale: — inideale no, insoggettivo sì; — additando francamente la mia via d'uscita; ora pure in modo analogo dichiaro circa l'essere dell'oggetto: — indipendente no, relativo sì — rifiutando ogni oggettivismo esclusivo, compresa la tesi soggettivistica dell'oggetto.

Posta dunque da banda la questione dell'indipendenza (2), si potrebbe anzitutto dubitare che, anche nell'ipotesi della infinita regressione alla

---

(1) È molto interessante l'avvicinamento del solipsismo all'epifenomenismo oggettivistico (sia fisico sia filosofico), perchè questo crede di spiegare lo spirito con processi fisici o fisiologici e il solipsismo (come soggettivismo idealistico assoluto) crede di spiegare gli oggetti del mondo esterno con processi della mia coscienza. Sicchè in certo modo l'oggetto non sarebbe che una projezione della mia attività soggettiva, un epifenomeno della mia coscienza.

(2) PASTORE, *P. d. c.*, II.

sempre anteriore soggettività, donde si ricava il primo senso dell'inoggettività (inoggettività del soggetto), l'importanza dell'oggetto non scemi, anzi in certo modo aumenti appunto di quanto — volta per volta — si assottiglia il soggetto, esanimandosi nel pensiero del pensiero. Ma io la credo una sottigliezza poco concludente. Lascio dunque ogni sterile contemplazione, ed esamino i fatti del conoscere cioè gli oggetti, rilevando quei caratteri più degni di nota che sono obliati da ambe le parti.

Su questo terreno la concezione offerta dall'idealismo attuale è molto vicina a quella del solipsismo, perchè entrambe ammettono l'inerzia dell'oggetto. Secondo la dottrina del Gentile: « L'oggetto... è inerte, sta » (1) essendo posto dal soggetto; sola attività che tutto fa, tutto realizza, tutto produce. L'atto solo essendo concreto e risolutivo in sè d'ogni suo fatto, ne viene che ogni fatto rispetto all'atto è un astratto. Il fatto è molteplice, l'atto è invece uno immoltiplicabile, essendo egli l'atto che moltiplica, cioè la moltiplicazione. Che cosa moltiplica? Soggetti e oggetti; empirici tutti, tutti finiti, tutti astratti, tutti quindi giacenti in un piano di correlazione reciproca diverso da quello della unità dello spirito. Segue ancora che ogni soggetto empirico, in quanto è un prodotto singolo, contro-termine finito del suo oggetto, è sempre in fondo un oggetto esso stesso, sia perchè non è che un'oggettivazione astratta del soggetto uno e concreto, sia perchè si può sempre da altro oggetto oggettivare.

Il pensiero dei soggetti singoli è pensiero astratto, il pensiero del soggetto uno è pensiero concreto.

(1) GENTILE, *Teoria dello spirito come atto puro*, pag. 27.

Di qui l'ammonimento supremo: « La distinzione tra pensiero astratto e pensiero concreto è fondamentale, e il trasferimento dei problemi dal pensiero astratto al concreto è, si può dire, la chiave di volta di tutta la nostra dottrina » (1).

Il solipsismo respinge l'idealismo attualistico, « in quanto nega il diritto di passare dal mio soggetto individuale a un soggetto assoluto a un Io trascendentale » (*S.*, 189). « Io ho certezza soltanto del *mio* io individuale, che è l'unica realtà che io posso affermare; quello trascendentale è il risultato di una ricostruzione concettuale, anzi è un oggetto del mio pensiero, non il mio soggetto pensante » (*S.*, 174). Ma, fatta questa depurazione, il solipsismo dà la mano all'attualismo soggettivistico per far trionfare il comune principio dell'inerzia dell'oggetto.

Se non che, per più ragioni, questo principio pare insufficiente e inammissibile. Invero, scalzata la base del presupposto solipsistico (I-IX), provata l'astrattezza del presupposto attualistico e rettificato il concetto dell'idealità del reale (prima parte di questo capitolo) non è da pensare che, rovinate le premesse, si possano salvare le conseguenze. Se la realtà, tutta la realtà è attività e come tale è pensiero (s. u.), cioè non soggettività, la realtà non deve essere in alcuna parte o maniera concepita come limite claustrale del pensiero, ma come l'attività limitativa originaria del pensiero medesimo; altrimenti rimane qualche noumeno o fenomeno magari, residuo della vecchia erronea metafisica. Altrove (2) ho sostenuto, ripigliando il pensiero

(1) GENTILE, *op. cit.*, pag. 82.

(2) Cfr. *P. d. c.*, I. In Gioberti si tesorizza la copula della

dello Spaventa, che dei due momenti della filosofia di Gioberti nell'interpretazione della formula ideale rispetto al concetto del Primo filosofico (l'uno imperniato sull'Ente come Sostanza e Causa, l'altro sull'Atto creativo) il pensiero veramente grande e nuovo è nell'atto creativo.

Per esemplificare, nella prima fase (*Introduzione allo studio della filosofia*) Dio è l'Ente della formula ideale; nella seconda (*Protologia*) Dio è l'*ente-creante-l'esistente*. Perciò lo Spaventa, che dei due uomini da lui scoperti in Gioberti preferiva il nuovo, chiamava Dio falso il Dio-ente-sostanza-causa dell'uomo vecchio. Ma ora non devo occuparmi di queste attinenze. Parmi più tosto di dover concludere che il giobertismo della prima fase non è che una varietà di solipsismo: il solipsismo divino; mentre il giobertismo dell'ultima fase è subobjettivismo e quindi antisolipsismo.

Ma un grande dubbio m'incalza.

La concretezza subobjettiva dell'unità non toglie valore all'oggetto? Perchè dovrebbe toglierlo? Se la realtà consiste nella produttività, produttore e prodotto sono necessariamente legati ad un ritmo unico, cioè al ritmo dell'attività produttrice universale, benchè questo non sia fuori di quelli. Concepirlo fuori, cioè realizzantesi in un piano superiore al piano della molteplicità, è farne un indipendente; è credere che la fonte possa essere indipendente dalla foce (da una foce qualunque, s'intende); è

---

formula ideale, come atto dinamico della causazione dialettica autoproduttiva. L'aitiologia di G. è:

1° Concretezza causativa-reale dell'unità;

2° Causazione dialettica dell'ente come autoproduzione assoluta di sè.

credere che un fiume possa essere solo fonte, mentre il fiume è lo scorrere da fonte a foce, e in concreto una fonte che sfocia sempre. La fontificazione del fiume è un assurdo.

Può esser utile un altro paragone. Il frutto, anzi questo frutto, è dipendente o no dalla radice anzi dal suo fiore? È dipendente, certo. Ma, nel principio dell'attività vegetativa o produttiva in genere, questo punto di vista dell'assoluta dipendenza del prodotto dal produttore scompare. Quivi è tanto importante il fiore che il frutto, tanto la radice quanto il fiore. Così, se dico che la natura d'un fiore è di fruttificare (come la natura del soggetto è di oggettivare), nè il frutto svanisce nel suo fiore o nella sua radice benchè ne sia dipendente, nè l'oggetto svanirà nel *suo* soggetto, pure ammessa la sua relativa dipendenza. Similmente l'effetto non scompare di fronte alla *sua* causa, benchè ne dipenda.

È inoltre da avvertire l'enorme importanza di quel rilievo dell'interdipendenza della causa e dell'effetto che ha fatto ridire giustamente al Gentile sulla parola di Spaventa e dell'hegelismo: è l'effetto che fa causa la causa, perchè dà il diritto di conchiudere — analogamente rispetto al valore dell'oggetto — dunque è l'oggetto che fa soggetto il soggetto. Ora con questa dizione s'attribuisce al pensato un ufficio molto superiore a quello che si degnano di concedergli i soggettivisti, i quali ne fanno un semplice prodotto, astratto, inerte, inessenziale. Vedo insomma che nell'apprezzamento della causalità, fissato l'occhio non più sulla causa che sull'effetto, ma correttamente sulla causazione (1), la logica ha strappato di bocca anche al

(1) PASTORE, *P. d. c.*, II.

soggettivista una verità di cui egli purtroppo non ha saputo approfittare.

A sviluppare e compiere quest'ordine di considerazioni sul valore reale dell'oggetto aggiungerò alcune idee sull'attività di quest'oggetto medesimo, che ribadiranno le tesi dei capitoli precedenti. Per sfuggire all'insidiosa difficoltà, anzi all'assurdo solipsistico dell'impossibilità di superare il presente, ho mostrato che la natura del tempo è, a rigore, la sua *inattualità* cioè il successivo-continuo-irreversibile superamento d'ogni presente considerato come intervallo istantaneo fra altri. Ora, se tutto si fa in una *distensio* integrale di passato-presente-futuro, se ogni cosa è sempre un'integrazione di passato, presente e futuro (dato che il tempo è per eccellenza il nato-nascente-nascituro in senso universale), è manifesto che la persistenza del passato è una realtà che sempre si fa, naturalmente dura, e necessariamente si accresce. E questo persistere, questo processo del durare così intimamente e profondamente scolpito in ogni cosa nonchè nell'animo nostro perchè non sarebbe un agire, una forma reale d'attività?

Sotto i nomi di *oggetto, pensato, prodotto, astratto, fissato* o *fatto,* forsechè non si cela un anello ineliminabile della realtà, il quale esige il concorso di tutte le condizioni necessarie e sufficienti della realtà stessa perchè sia realizzato? Ma fra gli attributi più caratteristici del reale è appunto l'attività. Io dunque concludo che ogni fatto ritiene sempre il *suo* carattere di attività, cioè che ogni oggetto, ogni pensato, ogni prodotto, ogni astratto, ogni fissato, ogni fatto, in ultima analisi, è sempre attivo. Il che non significa che ogni forma d'attività sia sempre sensibile; nè, tanto meno, sensibile

allo stesso modo. Ogni fatto ha quella forma d'attività che gli è propria. Anche il tempo medesimo è quella realtà che per noi è, data la nostra maniera di concepire e di concepirlo (1).

Quindi io non posso approvare la dottrina attualistica e solipsistica del soggettivismo, il quale proclama l'inerzia dell'oggetto. L'oggetto, secondo me, non è inerte. Sembra stare, ma non sta che in apparenza. E non sta, perchè non è al di là della storia, cioè non è scisso dalla realtà che vive in esso, nonchè dal soggetto conoscente. L'intimo travaglio della realtà non è che l'intimo travaglio del pensiero. Unico lo slancio incessante della metamorfosi.

Sorprende infine vedere come il principio dell'attività dell'oggetto sia stato riconosciuto apertamente da S. Tomaso, e come la teorica tomistica dia luce e vigore alla tesi dell'impersonalità del pensiero che è stata difesa nel capitolo antecedente, senza il minimo attacco alla personalità del pensante.

Secondo l'Aquinate, poichè ogni ente risulta dall'unione della forma colla materia e la ~~materia~~ forma è l'elemento attivo e determinante, cioè il principio essenziale che specifica e attua gli enti e la causa determinante del loro moto, segue che ogni ente ha un moto naturale, nessun ente è inerte. Questo, per la parte della Filosofia che tratta dell'ordine

(1) « Anche lì dove la natura *sembra stare*, l'apparenza è prodotta dal suo *lungo cammino*, lungo così che le nostre facoltà percettive non ci rivelano il divenire, che perciò diciamo *latente*, ma che facoltà percettive più penetrative, e di più penetrativa misura del tempo, di quella che noi abbiamo, renderebbero patente » (Masci, *op. cit.*, pagg. 353-4).

reale, cioè per la Metafisica. Su questo si fonda la Gnoseologia o Logica, cioè la parte della Filosofia che tratta dell'ordine ideale, o del pensiero. In questa dottrina è fondamentale il principio della cognizione come concorso e come assimilazione dei due elementi, il conoscente e il conosciuto: *a*) *una cognizione non si può conoscere se non in quanto dal concorso del conoscente e del conosciuto è prodotta nel conoscente l'imagine del conosciuto; b*) *omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti.* (*C. G.*, I, 65). E che altro ci vuole per rinforzare la tesi dell'impersonalità del pensiero, se non la sua chiarita risoluzione in atto di conoscente e conosciuto?

III. — Nel terzo errore, che è quello d'ogni assolutismo (irrelativismo) incappano coloro i quali dimenticano che nessuna realtà è pensabile fuori della relazione coll'attività pensante per la quale soltanto è pensabile. Su questo problema chi siasi collocato dal punto di vista subobjettivo, e non se ne voglia allontanare, oltre a ben guardarsi d'erigere le relazioni e la relazione delle relazioni in entità, deve star attento a non perdere il concetto della *relazione,* pur serbando quello della *dipendenza.* Che è ciò che fanno tutti quelli che assicurano d'aver capito il concetto di Berkeley, ricordato con tanta frequenza dal Gentile; e poi tornano ad affermare la soggettività assoluta del reale, col pretesto che l'oggetto, ogni oggetto non è che pel soggetto e dal soggetto.

Altre volte però gli assolutisti traguardano da un'altra feritoja. Suppongono allora che, data la natura relativante del pensiero, il pensiero come realtà universale sia la relazione universale senza i termini. Ma anche questa ipotesi è assurda e im-

possibile, giacchè il pensiero fuori delle sue manifestazioni di soggetti e oggetti non è nulla. Così molti hanno creduto di oltrepassare ogni finitudine empirica di relativi e correlativi, ponendo senz'altro l'irrelativo come atto concreto della relazione che, essendo uno e in eterno presente, realizza esso solo il molteplice, superandolo trascendentalmente. E quali sono le prove che s'adducono in favore? Non ci son prove accessibili al soggetto empirico, sempre avvolto nelle nuvole del pensiero astratto. Bisogna uscire dal pensiero morto e sotterrato, bisogna vivere, bisogna salire... Ma ci sia, o no, questo bisogno di salire oltre una morte, la questione è, se l'uomo possa così superare la legge della sua relatività, come concepire una relazione reale che non relazioni nulla. Ed è ciò che io nego assolutamente; perchè questo non si può ottenere se non a patto di potere l'impossibile. Che il pensiero si elevi coll'astrazione all'irrelativo, all'incondizionale, è innegabile. Ma, irrelativo o incondizionale, entrambi rimangono sempre una semplice negazione del condizionale e del relativo. Massimo pensiero e quindi massima realtà per me significa massima complicanza di relazioni fra termini reali.

Qui finiscono gli argomenti sopra le tre ipotesi teoriche esclusive, e insieme il compendioso accenno alle mie precedenti ricerche sull'idealità del reale, concetto che spero d'aver dimostrato meno difficile di quel che sembra. Opponendomi a quelli che fichtianamente chiamano Soggetto trascendentale la totalità del reale, senza vedere che l'unità del soggettivo e dell'oggettivo non può essere soggettiva (comunque s'intenda un tal soggetto), con

non minore ragione io ammetto la relativa dipendenza dell'oggetto dal soggetto, senza cadere nel soggettivismo (1).

Riassumendo: Per quanto diverse e talora opposte siano le asserzioni del soggettivismo assoluto e del solipsismo credo d'aver provato che le loro comuni riduzioni di pensiero a soggetto, di ogni oggetto a soggetto, di ogni oggetto e di ogni soggetto al mio soggetto (qui empirico, là trascenden-

---

(1) Quando si ammette che dall'io cioè dal soggetto deriva la conoscenza, che ogni conoscenza tanto delle cose quanto di sè ha la sua origine nello sforzo d'attività dell'io, il soggettivismo crede d'aver causa vinta. Ma si sbaglia, perchè quella ammissione (d'aspetto spiritualistico alla Maine de Biran) conduce solo a distinguere due atti di relazione tra soggettività e oggettività:

a) l'uno come processo particolare (soggettivo) che costituisce la ragione del soggettivismo ed è l'atto di conoscenza del soggetto pensante un oggetto;

b) l'altro come processo universale (soggettivo-oggettivo) che costituisce la ragione del subobjettivismo, e quindi nega la portata universale di qualunque processo soltanto soggettivo, cioè nega l'esclusivo soggettivismo. Questa è sempre stata ed è anche ora la mia convinzione: che posso esser soggettivista nel senso della dipendenza relativa dell'oggetto dal soggetto; ma non lo posso essere nel senso che la totalità del reale sia soggettiva, perchè l'unità universale è propriamente subobjettiva cioè unità di soggetto-oggetto. Chiamare io o soggetto superficiale, o empirico, o astratto, o universale, l'io opposto al non-io cioè il soggetto opposto all'oggetto, e io fondamentale, o trascendentale, o concreto, o universale l'unità totale del reale la cui intimità profonda sfugge ad ogni soggettivazione come ad ogni oggettivazione, è abuso di linguaggio.

Così la dottrina bergsoniana dei « deux aspects du moi » è semplice schematismo artificiale. L'unità totale del reale, considerata alla sua vera sommità, non ha più bisogno d'esser chiamata nè soggetto nè oggetto; essa non è più spirito (s. s.) che materia. Ogni soggettivismo non è altro che la generalizzione imprudente del soggetto individuale e la violazione del principio di relatività.

tale), quindi del soggettivo all'inoggettivo, dell'oggettivo a inerzia, della relazione all'irrelatività, a fine di spiegare il pensiero e la realtà, cominciano per mutilare la realtà e finiscono per rendere impensabile il pensiero. Con questo risultato si vede chiaramente il senso recondito delle quattro affermazioni seguenti:

1° che il soggettivismo attualistico è in certo modo un solipsismo criptico;

2° che nell'autoconoscenza non rimane alcun residuo soggettivo inconoscibile, conforme al principio dell'equivalenza conoscitiva di tutti i termini che sono nella conoscenza;

3° che l'ipotesi dell'individualità e della personalità del pensiero è così artificiale come quella della sua esclusiva soggettività, dell'inerzia dell'oggettivo, e dell'irrelatività della relazione;

4° che la giustificazione completa cioè autologica dell'idealità del reale è solo possibile in una teoria che ponga tutta la realtà come pensiero subobjettivo e il pensiero come atto unitivo e distintivo di potenziamento.

Ma ora viene il problema inverso, cioè il passaggio dal problema specifico dell'idealismo gnoseologico (idealità del reale) al problema specifico dell'idealismo metafisico (realtà dell'ideale). Il primo è nel campo dell'immanenza, il secondo in quello della trascendenza. Ma basta ricordare col Martinetti che il principio metafisico della realtà dell'ideale è base necessaria d'ogni dottrina religiosa per capire che, se si vuol porre una metafisica a base fideistica, prescindendo da viete lungaggini, è sufficiente, come dice Schopenhauer, pronunciare questa semplice professione di fede: « *io credo in una realtà trascendente* ». E su questo

punto è inutile che io ora dica se credo o no, perchè qui io non debbo esibire il mio atteggiamento rispetto alla fede. In materia di filosofia io non mi fido nè della mia fede nè della mia miscredenza. Ammesso l'idealismo in senso gnoseologico, come risulta dalla discussione precedente, ammessa la risoluzione dell'essere nel conoscere cioè della realtà nel pensiero in senso universale, io sono costretto a dichiararmi idealista — in questo senso — anche in metafisica. Ma è forse d'uopo, per questo diventare idealista assoluto, cioè ammettere la trascendenza divina? Pretesa eccessiva. Il punto di vista relativistico fedele nella sua crudezza al subobjettivismo respinge il dualismo assoluto come quello che rompe e disarticola tanto l'unità ideale della realtà, quanto l'unità reale dell'ideale. Appunto perchè, gnoseologicamente parlando, ammetto una trascendenza nel senso che in questa affermazione si esprime e si riassume l'esigenza della progressività non al di là dell'essere del conoscere, io penso una realtà trascendente sì, ma conforme al principio della risoluzione del conoscere nell'essere. Preciso adunque due cose: la prima è che con questa tesi della trascendenza io non faccio e non intendo fare alcun atto di fede, perchè non dico *credo,* ma dico *penso.* La seconda è che l'esigenza metafisica e l'esigenza gnoseologica non sono fra loro contraddittorie in guisa che sia d'uopo temere che il tentativo d'un accordo fra loro si risolva nel tentativo di conciliare l'inconciliabile. L'immanenza è forse la negazione della trascendenza? La molteplicità è forse la negazione dell'unità? L'al di qua è forse la negazione dell'al di là? Di tutti questi quesiti si aspetta una dimostrazione convincente.

Hegel pure mirò sempre alla conciliazione dell'unità metafisica colla pluralità gnoseologica, ma in pratica ebbe un concetto inadeguato dell'unità in sè, perchè la pensò solo come l'*unità vivente del molteplice*. Si può e bisogna andare più in là di Hegel, abbandonando l'illusione (tanto hegeliana), quanto neo-hegeliana, che il problema sia risolto colla moltiplicazione verbale (tanto naturalistica, quanto dialettica) dell'unità coeva all'unificazione verbale del molteplice.

Senza titubanza, mi pare di poter dichiarare che non l'uno si esplica nel molteplice, non il molteplice si implica nell'uno per dialettica virtù. Quell'idealità del reale che è la realtà dell'ideale è unità e molteplicità perchè tale diventa, e tale diventa perchè tale è.

Per questo sarei già disposto a pensare che se anche la conciliabilità dell'idealismo gnoseologico col metafisico non fosse che un'illusione, sarebbe già a bastanza bello esser stato ingannato in buona fede. Quando un'illusione è vitale, perchè l'illusione non sarebbe essa stessa una ragione di speranza? Ma il fervido consenso che tante anime elette dànno all'idea della conciliabilità delle due esigenze idealistiche (la gnoseologica e la metafisica) e sopratutto quel senso melanconico di nostalgia con cui l'anima accoglie l'incapacità di sapersene dare una dimostrazione esauriente e a cui difficilmente si potrebbe negare un valore più grande di quello che merita il senso comune, sono raggi per me rivelatori d'una sublime verità. Non è una preferenza data allo straordinario sull'ordinario, al fatto sulla dottrina, al mistero sulla conoscenza. Non bisogna dimenticare che la realtà universale è più vasta e più profonda della realtà

particolare che passa per la cruna della dimostrazione. Quando un critico guarda traverso la lente della sua teoria non potrebbe darsi che troppo spesso, come dice il proverbio, l'albero gli nascondesse la foresta? Nelle analisi precedenti la lente era indispensabile. Temerei di perdere la visione d'insieme, se ora non mi volessi concedere al gesto spontaneo dell'intuizione.

Più mi avvicino a me stesso, più mi accorgo che v'ha dentro di me un mistero teoretico centrale, il doppio bisogno spirituale di sapere e di amare. Di amare dico non già di credere. Perchè il il credere o il non credere nelle questioni filosofiche mi pare grossolano e volgare, ed io evito sempre studiosamente ogni contatto non solo con quello che si dice la religione ma sopratutto con quello che si dice la religiosità, perchè io sento dentro di me il gusto mistico della verità e della bellezza, ma tutto ciò si realizza nel mondo del pensiero puro e dell'amore puro, fuori d'ogni volontà di credere o di non credere, fuori d'ogni fede religiosa o irreligiosa. Finora non ho trovato che due filosofi capaci di elevarmi lo spirito a questo doppio ed uno mistero del pensiero e dell'amore: Platone e Spinoza. La severa significazione della loro filosofia è tutta nell'affermazione entusiastica che le cose d'amore (τὰ ἐρωτικά) fondono in uno il mondo materiale e spirituale, e da un lato favoriscono l'ascensione graduale dello spirito verso la conoscenza suprema, facendo d'ogni amante appassionato della verità (ἀληθείας ἐραστάς) un sapiente delle cose invisibili; dall'altro introducendo l'amante del sapere nel mondo della visione intellettuale, della θεωρία, favoriscono in lui la conoscenza e il possesso intimo di tali realtà del mondo ideale che non si

potrebbero mai vedere coll'occhio del corpo, conforme alla conclusione mistica dell'etica di Spinoza che si sigilla coll'*amor intellectualis*. La riabilitazione mistica della realtà dell'ideale può essere non solo il segno ma l'effetto d'un entusiasmo giustificato da un sistema d'affinità : ὅμοιον ὁμοίῳ. Così io penso e amo la conciliazione dell'idealismo gnoseologico col metafisico con extra-fideistica eresia, perchè non posso disgiungere dalla mia esigenza speculativa un'esigenza di pensiero poetico che alla fede sostituisce l'amore, e non obliterai fenomeni astratti perchè traverso di questi, come traverso la concreta unità, costantemente vive (e quindi perchè non direi che concilia?) l'idealità del reale nella realtà dell'ideale.

E forse questo è, perchè il metodo logico della verità e il metodo estetico della bellezza sono essenzialmente congiunti nel metodo d'amore, come esprime appunto la parola filosofia, che non è più amore di sapere che sapere di amore. E non solo la bellezza è insieme visibile e amabile, come diceva Platone, ma per i filosofi anche la realtà dell'ideale.

XI.

La questione dell'immanenza e della trascendenza.

Il solipsismo insegue la relazione insopprimibile del soggetto e dell'oggetto nell'unità immediata del mio io individuale, e solo quivi afferma di riscontrarla in modo concreto e definitivo, facendo dell'oggetto il mero e semplice pensato del mio io. Ovviamente abbandona il semidealismo di Berkeley che ammette la pluralità degli esseri pensanti e l'esistenza dello spirito infinito, cioè di Dio, l'idealismo di Fichte che ammette la distinzione astratta fra l'io empirico e l'Io trascendentale, l'immanentismo dello Schuppe che ammette la coscienza generica iperindividuale coll'inerenza dei soggetti empirici individuali, infine abbandona lo stesso idealismo attuale in quanto nega il diritto di passare dal mio io soggettivo individuale all'Io trascendentale, benchè si accordi con esso nel riconoscere che non si può parlare d'una realtà esterna all'io. La sua situazione è in breve la puntualizzazione immediata del mio io contro ogni trascendenza e ogni mediatezza.

Però, ridotto l'io a punto senza coesistenza spaziale, a istante senza successione temporale, a mo-

mento dinamico senza continuità di movimento e sorto un io assolutamente immediato senza mediazione, che cosa rimane della realtà dell'io — allo svanire dello spazio, del tempo, del moto, della mediatezza, nonchè della nebbia che ricopre lo stremenzito residuo — se non un innegabile astratto, triste retaggio dell'êra astrattistica tanto combattuta dal solipsismo? Il Botti, nella sua accuratissima monografia sul trascendentalismo e il solipsismo, ha bene afferrato questo punto allorchè scrive: «Si può comprendere l'io punto e istante, fuori di spazio, tempo, decorso, decadenza, come io matematico: un reale, un ideale, un'incognita. Ma è certo che ciò che meno può presentarsi in queste condizioni è la coscienza» (1).

Si vede adunque che, se si vuol approdare a ciò che è «ben remoto dalla concreta vita dell'io», è giocoforza non imitare il solipsismo ma combatterlo, non solo colle sue armi, cioè coll'assoluta immanenza immediata, ma pur con quelle fornite dal riconoscimento di una relativa mediatezza compatibile con una relativa forma di pluralità e quindi di trascendenza. Ripeta il solipsismo la sua gratuita antifona dell'antitesi radicale fra trascendenza e immanenza. Per altro non resta gratuito sostenere che lo spirito filosofico può, anzi deve conciliare in sè questi due caratteri che sembrano contraddittori. Si può desumerlo dalla compresenza storica dei due indirizzi, che così appajono entrambi due esigenze vitali. La loro lotta non sarebbe il principio animatore del progresso filosofico? L'intuizione della loro continuità non sarebbe il filo

(1) L. Botti, *Trascendentalismo e Solipsismo*, Milano, 1923, pag. 286.

conduttore definiente la nostra situazione ideale? Un certo riscontro tra l'antitesi nel processo gnoseologico (circa l'immanenza) e metafisico (circa la trascendenza) e l'antitesi nel processo unitivo e distintivo del pensiero favorirebbe l'avvicinamento. Lo spirito filosofico avrebbe due caratteri: uno intransitivo verso l'unità relativa, donde la tendenza all'inerenza cioè all'immanenza relativa come universale intimità; l'altro transitivo verso la pluralità relativa, donde la tendenza alla distinzione cioè alla trascendenza relativa come universale progressività. Così il termine ideale del processo dello spirito sarebbe non solo l'unità ma insieme la pluralità. D'altronde, come sarebbe possibile, ammettendo l'ascensione dello spirito verso una sempre superiore unità, il passaggio graduale da unità ad unità, senza traversare una fase di distinzione ricorrente? Non s'intende come il solipsista ceda al vano puntualismo sia dell'autocoscienza sia della realtà stipate nell'unicità assoluta d'un punto, allorchè quel che ci insegna continuamente l'autocoscienza è la sua continua attività. Senza virtù continua di attività non si vive, non si pensa. L'innegabile varietà dei contenuti di coscienza richiede dalla coscienza medesima una variazione continua di prospettiva che il solipsismo non avrebbe diritto di interpretare come tendenza alla unità se questa non accusasse una controtendenza alla pluralità, cioè se la coscienza medesima non si dibattesse continuamente fra una certa trascendenza e una certa immanenza. La trascendenza non è l'immanenza che si esplica? L'immanenza non è la trascendenza che si implica?

Se noi dunque potessimo fissare le tappe più spiccanti dei due indirizzi tanto alternativi quanto

simultanei della trascendenza e dell'immanenza, se ci fosse dato di conoscere quell'intima ragione per cui si realizza sotto la duplice specie della tendenza alla pluralità e all'unità, ciò che è in possibilità nelle cose e in potenza nell'uomo, noi sapremmo la storia ideale del pensiero che si verifica sotto forme diverse presso tutti i popoli, innovando e trasformando i sistemi filosofici, in una colle generazioni pensanti che si avvicendano nel corso dei tempi.

XII.

La questione dell'arte e della critica d'arte.

Scrivo queste pagine sull'arte e sulla critica d'arte in relazione al solipsismo senza preoccupazioni dottrinali *a priori*. Sarà una schietta confessione psicologica dei miei sentimenti e delle mie aspirazioni che riuscirà da un lato poco o niente accessibile alla coscienza comune, dall'altro perfettamente oziosa a quei sistematici opliti specialisti, dirò così, che hanno la compiuta sapienza dell'estetica. Che importa? Io cercherò di illuminare le mie idee, esenti da pretese dogmatiche, con la mia diretta esperienza e con quella poca ma viva coscienza dei problemi dell'arte che ha costituita finora l'educazione estetica della mia vita. Per un fervido amatore dell'arte, non ha l'arte il suo scopo in sè stessa? Sarà forse vietato di tentare un'opera d'arte al pensatore? Il solipsista stesso non può avversare un tentativo di psicologismo estetico, perchè in fondo il solipsismo non è altro. Ed io medesimo, infine, comincio ad essere stanco del mio esame critico del solipsismo, che, pel mio plumbeo stile, è diventato oramai un tema di erudizione teorica e una critica di contrasti; e quale critica! Peladan

aveva ben ragione di dire: Rien ne fomente l'ennui comme l'énumération des erreurs: pour utile que ce soit, la matière, par elle-même pédante, vous donne un air de professeur annotant des compositions. On irrite des amours propres sans remédier aux fautes, et le lecteur n'aime guère à ce qu'on dérange ses habitudes et qu'on trouble sa coscience. È vero che finora io non ho criticato che *per criticarmi* e precisamente per costringermi a formulare quelle ragioni teoretiche che m'impediscono di accettare la dottrina del solipsismo. Chi però se ne sarà accorto? M'appagherei tuttavia d'aver rimosso qualche inciampo sul cammino degli studiosi. Ma che potrò, che dovrò rispondere alle censure di coloro che mi attaccheranno sul presupposto della filosofia dell'arte? Nulla. « Nel mondo estetico ogni essere naturale è un cittadino libero ». Non era questo l'ammonimento di Schiller? Lasciamo dunque che la contemplazione estetica si profondi tutta nell'oggetto suo e trovi in questo, solo in questo, senz'altra inquietudine o desiderio, il suo appagamento.

I.

Nietzsche vagheggiava l'arte come la liberazione dello spirito dal predominio dell'ἄνθρωπος θεωρητικός. Siccome egli era sopratutto un artista, è naturale che abbia avuto dell'arte un'idea troppo poco filosofica. Ciò non esclude che si possa avere anche un'idea più artistica della teoria, notando di passaggio che questa parola deriva da una radice che significa guardare, mirare, quindi già per sè stessa vale spettacolo, contemplazione, e, per traslato, anche processione. Tutta la tragedia greca è,

in questo significato, teoria. Quindi, se è vero che la tragedia nacque dal genio della musica, la teoria resta il segreto d'entrambe.

Qui, in questo oblìo del senso tragico e musicale della teoria si nasconde l'antipatia di Nietzsche per la visione teoretica (che egli chiamò socratica, senza riflettere che già tutta la civiltà omerica, che fu epica e apollinea, fu affermazione energica di teoria plastica) e il suo principio, tante volte rielaborato in termini schopenhaueriani, che il pensiero teoretico (rivolto alla rappresentazione) *non* sia il centro profondo della vita; attiva soltanto nella volontà e per la volontà. Perciò non potè connettere l'ideale estetico all'ideale logico e non comprese il socratismo, il quale non fu che la manifestazione razionale successiva dello spirito teoretico (1).

(1) Fu errore comune del Nietzsche, del Rohde e del Wagner ritenere che l'unità armonica dell'uomo s'infranga allorchè la riflessione logica s'unisce all'intuizione e all'istinto. Essi suppongono che la ragione astratta venga a soppiantare l'intuizione concreta e quindi a dominare sovrana sopra i sensi. Così oppongono sempre la contemplazione e la sintesi alla riflessione e all'analisi. Ma questa opposizione anzitutto non è contrasto dell'uomo logico e teoretico coll'uomo tragico e pratico; perchè la contemplazione tragica è già essa stessa teoria. Di più non può darsi che la ragione che è vita logica e cosciente di sè sia principio di disarmonia per l'uomo razionale tendente all'autocoscienza. La ragione e l'autocoscienza sono perfettamente compatibili con l'ideale tragico della vita. Ciò è provato dal fatto che la resurrezione del senso tragico e musicale fu possibile anche in tempi di elevata cultura scientifica e filosofica, come nel dramma wagneriano, fusione di poesia e musica sullo sfondo simbolico e perfettamente cosciente dell'intelligenza. La lotta eroica della volontà umana contro il dolore e la morte è anzi fatta più terribile e atroce dallo spasimo d'una ragione teoretica conscia di sè e dell'amara inevitabile lotta

Per me, invero, non ha senso negare valore di attività profondamente vitale sia alla rappresentazione sia alla ragione, perchè entrambe irraggiano, dal vero *agens* dell'arte e della scienza che è l'*amore*. Tosto che questo spirito multiforme della vita vuole come fenomeno apparire: la teoria del doloroso mistero della bellezza comincia per ogni musa (1).

---

d'ogni individuo contro la sorte. Da ciò si può capire che il passaggio dallo spirito d'Eschilo e Sofocle allo spirito di Euripide non fu determinato dall'insorgenza dello spirito socratico; ma da altre cause che nè il Nietzsche, nè il Rohde, nè il Wagner furono capaci di assodare. Come fu da essi intuita la riconciliazione di Apollo con Dioniso, così verrà un tempo esplicata l'unità del senso tragico col senso logico, cioè la tristezza dell'uomo teoretico. Del resto la *saggezza tragica* non è un principio ignoto allo stesso Nietzsche. Quindi è ammissibile una spirituale intima e feconda concentrazione di riflessione e intuizione, di analisi e sintesi, di teoria e pratica, di intelligenza e di imaginazione, di filosofia e d'arte. L'ispirazione creatrice saprà utilizzare ai suoi scopi artistici tutta la vita dello spirito dall'analisi alla dialettica, facendo cooperare l'arte e la filosofia. Si avrà un'arte integrale che prenderà efficacia organica e carattere nuovo dagli stessi dissidi. Le unioni che ora pajono ibride e innaturali chissà che un giorno non vengano a risolversi in una coralità nuova rivelatrice di nuova bellezza, come dalle spine germoglia la rosa?

(1) È noto che Nietzsche, separando come fa Schopenhauer il campo della musica da quello delle altre arti, e considerando queste come l'espressione della tendenza apollinica, quella come l'espressione della tendenza dionisiaca in completo accordo col principio che Riccardo Wagner stabilì nel suo *Beethoven*, stima erronea quell'Estetica che, secondo la fraseologia corrente ancora al servizio d'un'arte falsa e degenerata, s'ostina a giudicare la musica secondo gli stessi principj estetici che valgono per le arti plastiche, cioè séguita ad apprezzarla secondo la « categoria » della bellezza. Secondo Wagner e Nietsche è un grande errore esigere dalla musica un effetto simile a quello delle arti plastiche, vale a dire la produzione del piacere delle belle forme. L'idea della bellezza è solo propria del mondo

Giacchè, ogni affermazione della vita mediante la conoscenza, dall'arte alla filosofia e nell'arte dall'architettura alla musica, è teoria. Tralascio di additare gli altri caratteri evidenti. D'essere tragicamente teoria: questo è pur la praxis d'ogni vita artistica, scientifica e filosofica.

Necessità cioè tragedia di vita è necessità cioè tragedia d'arte e di pensiero, ossia tragedia di teoria. L'arte è interamente teoria. Interamente teoria è la conoscenza scientifica e filosofica. Così, dato il punto di vista tragico cioè necessario della vita, s'intende come terribilmente si colori ogni profonda forma di conoscenza sia d'arte che di filosofia.

Questo principio della congenialità dell'amore e della conoscenza, evidentemente si stacca dalla tesi nietzschiana della nascita della tragedia dallo spirito della musica e quindi dalla sua visione circa l'origine delle arti e più ancora rispetto alle scienze e alla filosofia (1). Invero Nietzsche, opponendo

---

plastico (*L'origine de la tragédie*, § 16). La constatazione del prodigioso contrasto notato tra la musica e le altre arti li trascina irresistibilmente ad opporre alla categoria della bellezza valida per il mondo delle apparenze sotto il principio dell'individuazione la categoria dell'ebrezza valida per il mondo dell'essenza oltre ogni forma e nell'annientamento d'ogni individualità.

Ma come lo stesso Nietzsche non si trova imbarazzato a parlar d'una gioja sfrenata dietro la gioja dell'apparenza, così non mi pare illegittimo estendere il senso della bellezza anche oltre i limiti dell'apparenza. Non ci accade frequentemente di riconoscere che ogni arte ha una portata metafisica? Quindi la concezione metafisica della musica non viene affatto compromessa dall'idealità d'una bellezza musicale propria di quella ebrezza profonda che si disfrena al di là d'ogni principio di individuazione.

(1) Per dare risalto al problema artistico, qui l'accenno alle scienze e alla filosofia viene lasciato deliberatamente nell'ombra.

schopenhauerianamente la musica alle altre arti, deriva solo la tragedia dallo spirito della musica; opponendo la teoria all'arte, esclude la possibilità d'ogni parentela di questa con quella; opponendo il momento dionisiaco all'apollinico, benchè ne ammetta il comune fondo pessimistico, deriva schopenhauerianamente la musica dalla volontà, le altre arti dalla rappresentazione. Naturalmente con queste idee la specificazione dell'arte è già bipartita. Ma si può andare anche più oltre.

Invero, pur ammettendo che il doloroso mistero della bellezza costituisca l'attività germinale dello spirito e propriamente il genere indeterminato di ogni specificazione d'arte e di filosofia, è una pretesa infondata che vi sia un'arte unica e definibile a un modo. Vi sono invece più arti, cui spettano determinazioni diverse, benchè lo stesso amore della bellezza costantemente esprima in ognuna il suo doloroso mistero.

C'è un lirismo primitivo (*Urlyrik*) impersonale, comune a tutte. I Greci avevano compreso perfettamente questa consanguineità di tutte le arti, ideando il coro delle nove Muse, sorelle, che Apollo e Dionisio (in Pieria), Musageti, presiedevano al banchetto degli dèi (1).

In altro senso, ciò che bisogna sostituire alle varie definizioni proposte dagli estetisti per determinare in modo adeguato il concetto dell'arte non è un'altra definizione dello stesso tipo (note definienti a parte), ma nessuna definizione. Perchè l'arte unica non esiste. È un'astrazione. Il suo nome ricorre, è vero, in tutte le conversazioni degli artisti

(1) Sopra l'alleanza fraterna di queste due divinità cfr. lo stesso Nietzsche (*L'origine de la tragédie*, § 21).

e fa le spese di tutti i trattati d'estetica; ma, designando soltanto l'elemento generico, non serve che a fuorviare il ragionamento, creando un' identità fittizia tra operazioni diverse, e impedendo di riconoscere quelle proprietà essenziali che sono reali e irreducibili, malgrado l' interpretazione unitaria dell'opinione comune. Questa soppressione d'una definizione in ogni caso erronea è già stata invocata molte volte da artisti di gran valore e s' incontra qua e là anche nella critica d'arte (1); ma incontra poco favore. Ufficio proprio d'una critica d'arte, ma germogliante essa stessa dall'uso estetico della ragione ed eccitatrice di sentimenti e di idee, dovrebbe esser quello di liberare il giudizio dal falso presupposto dell'arte, voglio dire dell'arte unica (2), fonte di tutte le più sterili discussioni astratte sulla natura del bello. Di qui forse, potrebbe venire un mutamento salutare nell' indirizzo degli studj estetici, mutamento che, strappati gli spiriti alla servitù degli *idola fori* e dei pseudoconcetti, preparerebbe il terreno ad una nuova vita.

Ma, purtroppo, siamo ancora lungi! Riforme si sono proclamate e fin dalle radici nella filosofia dell'arte; ma non vi ha spesso di nuovo che la copertina. Da per tutto vedi nuovi Aristarchi che dottoreggiano, periti-giurati che controllano, unghie che lacerano, pantografi che copiano, spine dorsali che si curvano, caudatari autorizzati che badano solo a incensare. Anche i più recenti autorevoli

(1) Cfr. W. PATER.

(2) Io trovo una certa attinenza tra questo mio pensiero e il pensiero del GENTILE quando dice: « Non c'è la filosofia a dar norme al pensiero del filosofo » (*Sistema di logica*, II, pag. 233).

tentativi di definizione dell'arte sembrano prove di quadratura del cerchio, commoventi per la loro prodigiosa ingenuità. Altri inartistici dottrinari del bello drammatizzano e prolungano certe questioni di lana caprina, caricando tinte speculative alla maniera di Fichte, e fosse pur vero che ne capissero l'idealismo! Conosco alcuni estetisti ideologi che vivono da parecchi anni in un vero stato morboso di eccitazione per decidere se l'arte sia espressione dell'individuale o dell'universale!

Quanto a me, ho sempre avuto una profonda ripugnanza per siffatte ricerche e ancora mi meraviglio che i loro autori, ricchi di tanta capacità per indagare i caratteri delle varie opere d'arte, non preferiscano l'incanto meraviglioso di crearne una.

Base d'un' interpretazione profonda dell'arte è il confidente ritorno del giudizio alla pienezza di quel torrente di vita interiore in cui tutti gli spiriti, avidi di freschezza ed originalità, si muovono con slancio sempre più libero e nuovo, donde ogni forma artistica zampilla e a cui continuamente aspira.

La nascita dell'arte si rinnova in ogni tempo coll'incancellabile segno d'ogni amore, che è sempre triplice ed uno: ardore, tristezza e mistero, come pensava Baudelaire (1).

---

(1) Sugli affetti fondamentali dell'anima umana rispetto all'Arte, cfr. Baudelaire. Quando questa mia interpretazione dell'arte si discosti da quell'estetica la quale afferma che l'arte « non ha nulla da vedere con l'utile, col piacere e col dolore », resta evidente, rapporto alla natura, all'imitazione, al sentimento, all'idealità, alla tecnica esteriore. Il Croce opina che la poesia è tutta nella liricità dell'artista. Ma anch'io l'ammetto; solo che per me la liricità deve intentersi alla maniera musicale di Nietzsche (*L'origine de la Tragédie*, § 5) che è precisamente l'opposto della maniera crociana, come ho accennato dianzi a proposito dell'*Urlyrick*. E ciò, non già perchè io am-

Così gli antichi favoleggiarono la natura nei luminosi semitrasparenti veli di qualche grande Iside o Sfinge, a cui, per un portentoso processo di analogie e di relazioni il simbolo esterno tricorporeo, moltiplica il significato interiore. Può ripetersi dell'uomo, come dell'arte. In materia di sensibilità (dove si opera la comunione delle anime), il linguaggio figurato è inestimabile. Verbo universale delle forme e animato esso stesso di vita propria, svela ed incarna la complicazione fondamentale dell'amore nella natura, nella vita e nella teoria, ciascuna in ogni forma triforme che è il segreto dell'arte, mistero di gioja e di dolore; e costituisce la condizione capitale della sintesi estetica.

Non si può legger Nietzsche senza avvertire la straordinaria utilità delle figure. Platone esprimeva la sua contemplazione estetica con miti d'incomparabile splendore a cui quasi esclusivamente si affida la fortuna e la gloria delle sue teorie. Imagini sublimi troviamo nei Veda e nelle Upanishad. In realtà il simbolo non è punto l'esigenza non che il segno d'un'intelligenza rudimentale, imperfetta. È l'esigenza naturale della forma sempre circon-

---

metta d'avere un mondo fisico eterogeneo rispetto al mio stato d'animo. Io non credo che ogni monista, il quale pensi che tutta la realtà è pensiero, sia costretto a proclamare l'irrealtà della natura, se ammette l'idealità del reale (cfr. Cap. X). Chi attribuisce il valore reale al pensiero (s. u.) non è forzato a deprezzare la realtà della natura, giusto appunto perchè ne riconosce l'idealità.

È a questo realismo dell'idealità che io mi riferisco, ed è a questo realismo idealistico, per dir così, che io vorrei rimandare chi, per confutare il mio concetto dell'arte e della liricità anticrocianamente intesa, volesse ribattere che io cado nel dualismo parallelistico dei due mondi opposti dell'essere e del pensiero.

fusa di ombra e di luce, alata di sogno, ricondut-trice dell'uomo verso le sue origini.

Ma un'altra condizione della sintesi estetica è importantissima, ed è precisamente l'*interesse* che il soggetto prende all'oggetto della propria contemplazione che egli cerca di esprimere il meglio possibile. Non si può esitare a riconoscere il senso e il valore soggettivo e oggettivo di questo interesse, perchè si manifesta precisamente come *inter esse* fra me soggetto e tutta l'oggettività della mia esperienza compreso me stesso; cioè m'impone di riconoscere la realtà oggettiva di soggetti e di oggetti coi quali sono o posso eventualmente entrare in rapporti sensibili di piacere o di dolore, di armonia o di lotta, d'abjezione o d'elevazione ideale. Se io nego questo interesse subobjettivo la mia coscienza estetica è distrutta.

Talchè fra le esigenze della mia coscienza estetica e quella del solipsismo s'apre un dissidio insanabile.

E qui, terminata la confessione psicologica dei miei sentimenti e delle mie aspirazioni, sulla base contemplativa si accende la critica.

II.

Il fenomeno estetico benchè accada tutto nello spirito mio è sempre legato in me e per me a certi fattori e certi valori di soggettività e di oggettività che si richiamano a vicenda. Così l'emozione estetica, come l'opera d'arte, nascono misteriosamente dal loro incontro, come la bellezza che sogna sul letto della gioja e del dolore. Non mi fermerò a tratteggiare le condizioni soggettive ed oggettive del fenomeno estetico. Son trasparenti.

Ma il tentativo del solipsismo di chiudere gli occhi sulla realtà dell'oggetto, per concepirlo come interiore al soggetto, avrebbe certo minore successo ai giorni nostri se non paresse giustificato dalla teoria di quegli altri soggettivisti che non ammettono alcun elemento oltrepassante la sfera dell'io, per quanto avversino la causa del solipsismo (1). Sfortunatamente è più facile chiudere gli occhi sulla realtà della veglia che sulle pallide allucinazioni e sui vani sogni. Una mano sugli occhi ci risparmia una sgradevole vista. Ma certi sogni, *Somnia, quae mentes ludunt volitantibus umbris*, ci perseguitano furiosamente. Sulla differenza tra il sogno e la percezione del reale (anche sotto la specie del sogno) non ritorno più (cfr. IX). Quel che voglio conchiudere è presto detto. Esteticamente parlando, io adesso sento e so che sono sveglio. E se anche sognassi (cioè sognassi d'aver la coscienza di non sognare) è un fatto per me innegabile che la mia attività mentale, onirica o no, in questo istante, elabora, collega, colora certi prodotti che sono per me *come se* fossero esistenti *extra mentem meam*, cioè come se il solipsismo fosse falso.

Sogno di percepire una realtà oggettiva? Sogno d'essere in relazione sociale con altri esseri umani

(1) Alludo precisamente agli idealisti della Filosofia dello spirito, pei quali l'espressione è esclusivamente soggettiva e dall'interno, senza addentellato colla generale disciplina degli organi e dei mezzi d'impressione, di traduzione e di attuazione pratica, senza riguardo alle conquiste di metodo accumulate dai predecessori (per questi ultimi rilievi cfr. THOVEZ, *Il pastore, il gregge e la zampogna*, 1920, III, pagg. 35-260), senza riguardo alla tecnica che pure agli occhi dei più perspicaci artisti ha il più innegabile carattere di spiritualità.

simili a me, ma diversi da me? Ma li posso trattare questi oggetti miei, questi soggetti miei come se esistessero realmente fuori di me? Sì, certo. Ebbene, esteticamente parlando, questa funzione anti-solipsistica mi è sufficiente. Sia come amatore d'arte, sia come artista produttore io non sento il bisogno di preoccuparmi di ciò che è estraneo all'interesse (*inter-esse*) mio.

Bruscamente, in linea d'arte, io ho il diritto di non essere solipsista; e — non è questo il colmo? — l'avrei anche se lo fossi, perchè effettivamente in tal caso io potrei sempre dire: — io sogno di non esser solo; realmente io sogno di non essere io l'unica realtà. — Io sogno, p. es., di far il ritratto d'una persona cara. Finchè non mi salta in testa l'idea di non avere davanti a me che una creatura della mia fantasia, e di sognare dentro (nel mio primo sogno si capisce) che il mio stesso dipingere è un sogno, produttivamente parlando, io sono a posto. Ma, e se fosse poi un sogno che esista questa creatura, e che io l'ami, e che essa mi risponda, e che io la dipinga? Ebbene, se io non *sogno di sognare*, cioè se io sento di avere cervello e cuore, occhi e mani nella realtà, artisticamente parlando, non chiedo di più.

Superfluo, quanto noioso, sarebbe ricorrere ad altri esempj. Alla completa mancanza di senso estetico che il problema del solipsismo irrefragabilmente assume davanti a me — e questo fatto per me ha il valore decisivo, perchè sono io stesso (e non il solipsista, diverso da me) che devo decidermi pro o contro il solipsismo — risponde una completa mancanza di senso pratico in tutti i tentativi d'estetismo solipsistico che pretendono improntare dell'ideale solitario tutto il mondo arti-

stico che per me — sempre artisticamente parlando — è prodotto prorompente di soggetti e di oggetti associati. Infatti se io mi persuadessi d'essere l'unico esemplare della razza pensante, senza la minima concomitanza con un oggetto che non fosse un mio prodotto mentale, un'individuazione fantastica del mio io individuo, mi sentirei talmente condannato, non a fare, ma a farmi, anzi a lasciarmi fare, che la coscienza della mia solitaria potenza si identificherebbe colla coscienza della mia assoluta impotenza.

D'altra parte, se io non potessi, come non posso, dissociare il problema estetico nè dal problema gnoseologico-metafisico nè dal problema morale, non riuscirei mai a sottrarmi a quelle differenti, ma combinate esigenze di verità e di sacrifizio che un solo entusiasmo mi riunisce nell'ideale supremo della bellezza.

Conseguenze tutte che bastano a determinare la completa insignificanza estetica del solipsismo, per un'artista che non voglia e non possa rinnegare le condizioni indispensabili della sua vita.

Non mi convincono le contente credulità dei solipsisti in teoria, ma antisolipsisti in pratica. Sostenere che le esigenze dell'azione non si possono far valere in conoscenza non è neanche un effimero coraggio razionalistico trincerato dietro la distinzione kantiana delle due critiche. Un siffatto divisionismo non è ammissibile neanche nel campo della pura critica teoretica; perchè, se ciò che riguarda l'azione non avesse alcun valore rispetto alla conoscenza, l'attività stessa del teorizzare sarebbe senza costrutto; perchè anche chi teorizza fa, e se non facesse niente, non farebbe neanche la sua teoria. Io intendo adunque interpretare la

teoria stessa come vita, e accettare e agire positivamente con tutto il mio entusiasmo per questa vita teoretica che tutti i separatisti della conoscenza dall'azione hanno respinto. Chi non sente che l'arte (che è pure conoscenza) è vita e fervida vita d'azione, chi non crede ad altra bellezza che a quella d'un costrutto in aria, chi non sente il suo mondo interiore indivisibilmente legato alle gioje, ai dolori, alle speranze della vita altrui, chi non sa che non vivrà mai tanto intensamente in sè e per sè che quando più intensamente vivrà negli altri e per gli altri, è un paralitico, non un artista. L'arte a mezza via come teoria apratica, senza spiraglio di vita, non è arte. L'arte per l'artista non è solo la scorza, ma tutto l'albero della vita. Non può essere solipsista l'artista se non a rischio d'essicarne il midollo.

Comprendo che non servirebbe opporre la necessità dell'imitazione (1) e d'una vagheggiata corri-

(1) Dacchè Hegel ha osservato che il vero piacere dell'uomo è nel *creare* non nell'imitare e che la verità dell'arte non può essere la semplice fedeltà, a cui si limita quella che si dice imitazione della natura, ma la rappresentazione sotto forme sensibili dello sviluppo libero della vita, insomma che la missione dell'arte non è di imitare la realtà esteriore, ma di oltrepassarla idealizzandola, alcuni idealisti hanno creduta definitivamente demolita la teoria aristotelica dell'arte come imitazione. Ma a costoro è sfuggita l'essenza della teoria aristotelica. Aristotele distingueva l'imitazione semplice e comune dall'imitazione artistica. Questa è creazione (ποίησις), quella no. Esplicitamente Aristotele dichiara che « non è ufficio del poeta rappresentare le cose quali realmente sono, ma quali avrebbero potuto essere, quali sono possibili secondo la verosimiglianza o la necessità » (*Poet.*, 9, 1451^{b}). Prima dunque di stimar morta la teoria aristotelica, bisogna capire l'imitazione secondo la legge generale del verosimile o del necessario κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ ἀναγκαῖον (*Poet.*, 7, 1451^{a}). Questa sola imitazione s'ha da considerare nell'arte, secondo Aristotele ; il quale poi

spondenza tra l'interno e l'esterno, contro chi afferma che l'io è l'unica realtà, che l'oggetto, ogni oggetto, è interiore all'io, cioè che tutto è puramente soggettivo, conforme al presupposto solipsistico. Col comodo ripiego dell'io ridotto a lan-

---

intende che un'azione sia artisticamente conforme al principio d'imitazione se « a guisa d'un essere vivente nella sua unità e totalità (ὥσπερ ζῷον ἓν ὅλον) produca quel diletto che le è proprio » (*Poet.*, 23, 1459ª). Dunque imitazione della vita delle cose come potrebbero o dovrebbero essere, e così imitazione catartica e creazione, non copia conforme al puro *hic et nunc* e suo duplicato, sfumatura a macchina ricevente l'approvazione brutalizzante della volgarità.

L'imitazione artistica rende in qualche modo l'individuazione sensibile non solo del sensibile ma dell'insensibile. L'arte imita spiritualmente la natura secondo il ritmo della vita, senza imitarla in modo scipito e meccanico secondo la lettera morta, cioè senza copiarla ; perchè, come diceva Gioberti, imitare non è copiare (*Prot.*, II, 238). Essa è l'espressione pura di quella realtà intima che si rivela allo spirito nell'atto della vita. In questo senso è imitazione di quella vita delle cose che si vive nello spirito e si rivela secondo l'ora del sogno (o della fantasia). Si potrebbe dire che è una mimesi resa possibile da una metessi o comunione ; però mimesi e metessi o comunione non delle Idee ma del ritmo della realtà vivente in noi, e come produzione essenzialmente proveniente dallo spirito nostro e quindi imitatrice della nostra natura.

Questo mi pare il pensiero del Croce, perchè nella terza edizione della *Estetica* trovo: « È polisensa... la proposizione che l'arte sia imitazione della natura... Uno dei significati scientificamente legittimi si ha allorchè imitazione vien intesa come rappresentazione o intuizione della natura, forma di conoscenza. E, quando si è voluto designare ciò, mettendo in maggior rilievo il carattere spirituale del procedimento, risulta legittima anche l'altra proposizione : che l'arte è idealizzamento o imitazione idealizzatrice della natura. Ma, se per imitazione della natura s'intende che l'arte dia riproduzioni meccaniche, costituenti duplicati, ecc... la proposizione è evidentemente erronea » (pag. 20).

terna magica vivente e auto-projettante a sè stessa le proprie rappresentazioni non si spiega tutto il fenomeno artistico solipsisticamente? Il guajo è che per un'artista tutta questa interpretazione di sè, delle cose, degli uomini, della sua opera che gli costa lagrime e sangue, del suo ideale di bellezza, del suo amore, per cui solo sente di poter vivere e di giustificarsi, ridotta all'automatico giuoco di una lanterna magica, per quanto magica, anzi automagica, è così brutta da far inorridire. E alla mia orientazione critica in linea d'arte questo mi basta. Giacchè il più seducente incanto dell'arte non è forse quello di darci un'opera che sola e di necessità possa spiegare sè stessa come bellezza per l'intensificazione significativa del suo stile? Come dunque potrebbe appagarsi l'artista se ciò che egli stesso produce non irraggiasse questa necessità, non mostrasse d'essere concepito nella *sua* verità, non esprimesse il *suo* linguaggio, non rivivesse la vita della bellezza?

Gli spiriti nutriti d'arte non considerano la stoffa del mondo come una brutta mascherata. Per quanto l'artista filosoficamente ignori che tutti i viventi visibilmente divisi fra loro hanno le loro radici in un fondo invisibile comune, l'arte gli può dare ed effettivamente gli dà la rivelazione della solidarietà, degli uomini, dell'unità fondamentale di tutte le cose.

Anche per questo l'arte è somma forma teorica e propriamente metafisica di conoscenza (1). La

(1) Sull'arte come attività essenzialmente *metafisica* dell'uomo, Nietzsche già nella prefazione a Riccardo Wagner — come egli stesso ama ricordare nell' Introduzione a *L'origine della tragedia* — presenta una giustificazione penetrante, derivata senza dubbio dalla teoria di Schopenhauer. Ma in tutto il

nostra anima per l'arte si dilata al contatto delle anime altrui. Il corpo stesso reclama la convivenza, vibra all'universale fluttuazione reciproca delle forme. Quindi l'inebriante grido di esultanza e di morte di tutti i viventi, e ciò che sogna o ride o singhiozza in tutti noi. Quindi le aeree imagini della fantasia, le armonie della gioja, le disarmonie laceranti del dolore. Quindi l'occhio scrutatore dell'al di là del fenomeno individuale, la soavità dell'apparenza, il bramito dell'ora della fame; l'ala del sogno, il viso della vergine, gli artigli del leone. Tutto il mondo dell'arte insomma: sogni, conoscenze, bisogni, in una parola tutta la profonda saggezza antisolipsistica della nostra vita (1).

Può bene il solipsista camminare a ritroso, perdere quel senso giovanile che ci fa entrare nella operosa contrada della società, ricucir brani di larve e fingere nel suo cervello di sopprimere tutto il reale per illudersi di poterlo creare egli stesso. Ma son brevi intervalli, che gli permettono appena di farneticare. Poi la vita sociale colle sue insopprimibili esigenze lo riafferra. La pratica gli stritola fra le mani la sua impraticabile e quindi inteorica

---

corso dell'opera egli insiste sul senso dell'arte come attività metafisica, escludendo l'interpretazione dell'arte come forma teoretica di conoscenza metafisica — per le ragioni già addotte precedentemente.

(1) Sull'arte come forma di conoscenza è importantissima la dottrina dello Schelling ripresa dal Ravaisson che l'arte è una metafisica figurata e la metafisica stessa una riflessione sull'arte. La tesi del Croce, giacente tutta nel principio dell'arte come conoscenza dell'individuale, è così generica che quasi finisce per non individuare. *Il* sentimento invero per quanto gagliardo, *la* rappresentazione per quanto nitidissima, sono generalità descrittive, cioè schemi generici e simboli psicologici validi per l'io discorsivo dell'uomo, sotto l'aspetto didattico.

teoria. Ed eccolo, curvo davanti alle esigenze morali, confessare il suo sconforto, la sua miseria, la sua impotenza a creare nonchè a giustificare e a vivere quel mondo di cui si vanta teoreticamente il creatore.

Tale la teoria, tale la pratica; tale l'intuizione estetica, tale l'opera d'arte: doloroso mistero di bellezza che l'amore ispira e la vita formatrice traversa, realizzando il suo profondo disegno.

L'arte è come pianta che vuol vivere della sua aria e della sua terra. Togliete alla pianta il suo clima, la sua terra, il suo suolo; e la pianta morrà. Così è dell'arte. Sottraetela alla società delle cose e degli uomini, iificate l'amore, autoprojettatevi i vostri prodotti; e il senso e il valore dell'opera d'arte non sono più.

Ma vi è un'altra sorgente, donde resta ancora sempre possibile attingere una' fortissima ispirazione antisolipsistica di conoscenza e di lavoro tanto per le *arti plastiche* quanto per l'arte musicale, ed è il conato verso l'universale. Rispetto alla prima: Che cos'è quello slancio, quella vivacità, quell'animazione, quella concretezza, quella caratteristicità di rappresentazione che forma il pregio delle arti plastiche e tanto più brilla nell'attualità dell'intuizione quanto più esprime la palpitante realtà di un individuo? La potenza d'intuizione dell'individuale non è che la capacità di comprendere armonicamente il fatto vivente nelle parti e le parti viventi nel tutto.

Che in un'opera d'arte plastica qualsivoglia una personalità umanamente si esprima, una qualunque, ma *una*; che trasfonda la sua vita in tutte le parti e tutte le faccia vivere e palpitare entro di sè: questo è necessario e sufficiente.

Parlo di quella palpitante realtà dell'individuale che è tanto più espressiva quanto più è irrompente dentro di noi, con quell'irresistibile impeto d'universalità che non ha bisogno dell'approvazione pregiudiziale dei sostenitori dell'estetica sociologica o della simpatia sociale per essere riconosciuto come caratteristico dell'attività teoretica intuitiva. Rispetto all'arte musicale, a dispetto d'ogni effimera apparenza d'individuazione, noi non dobbiamo cercare l'intuizione del singolo espressa nell'equilibrata sintesi estetica di materia e forma. Quel senso di libertà che s'avverte nello *slancio orgiastico* della musica è piuttosto il senso della *dissoluzione liberatrice d'ogni individualità* e il grido fremente della presa di contatto della nostra insoggettiva vitalità colla vitalità senza volto di tutte le cose. Riassumendo, così nelle arti figurative e plastiche come nell'arte musicale è *insufficiente il criterio dell'esclusiva individualità.*

Quindi, senza aprire i due vani e per me sepolti dibattiti sull'opzione per l'individuale o l'universale, accenno soltanto a due esigenze senza cui ogni forma d'arte si dissipa e muore, cioè il riferimento all'universale « d'ogni individuale artistico, non in quanto sia reso logicamente esplicito e pensato » ma « in quanto intuizione » (1), — e « la gagliardia del sentimento fattosi rappresentazione nitidissima » (2).

Le considerazioni critiche che il Croce ha saputo scrivere a questo proposito sono veramente istruttive e consolanti, piene di verità e di luce. Quanto ho goduto, leggendo queste auree pagine in cui si

(1) CROCE, *Breviario di estetica*, 1913, pag. 27.
(2) CROCE, *op. cit.*, pag. 41.

sente che la critica d'arte s'è emancipata dai secondi fini, spazia in un campo suo proprio, non elemosina il suo fondo da altrui, ha e conserva e comunica il più ricco criterio della sintesi estetica, perchè l'attinge direttamente dalla vita. Ma forse non saranno inutili alcune altre osservazioni circa queste due esigenze.

1° - Nel riferimento dell'individuale all'universale va compreso quell'evidente carattere di trascendentalità d'ogni opera d'arte che eleva lo spirito al di sopra del falso individuale. Il falso individuale è ciò che è solamente e immediatamente utilitario ed edonistico, finzione di liricità, coacervo extraestetico di imagini artificiose e di sterili astrazioni. L'individuale estetico invece (che è principio di vita) è irradiazione di umanità, superamento dell'esclusivo, incarnazione dell'indiviso. Quando nella storia dell'arte si sprigiona una nuova individualità, un fremito di vita scuote gli spiriti in ogni sfera; il falso individuale si screpola e va a pezzi come intonaco vecchio. Il moto di rinnovamento in certi periodi è così impetuoso che tutta la produzione artistica cambia base. Ogni artista novatore personifica a modo suo quello *spirito impersonale* che, infrante le catene della servitù, invita tutti gli amanti al convito universale della bellezza. Ma, in ultima analisi, quel che rimane è sempre una rivelazione del subobjettivo *sub specie intuitionis*. Arsione eterna di Fenice, il genio si libera di tutto ciò che è solo la peculiarità insignificante d'un'apparenza, sorpassa l'idiosincrasia, decifra sotto i geroglifici dei fatti la parola della vita, ristabilisce la comunicazione dei valori.

Nondimeno anche l'*individualità dell'espressione ad ogni costo!* Questo motto che fu sempre il grido

di liberazione dei veri artisti oppressi dalla tirannide del convenzionale, del *genere*, della *maniera*, dello stereotipo, dell'arte alla moda, questo motto che fu sempre la riabilitazione del vero senso del bello, fortificato dal bisogno di ritornare alla vibrante umanità dell'individuo vivo, purtroppo non ha mancato di formare l'epigrafe di molta merce inartistica di contrabbando. E v'hanno certi individualisti che, per singolarizzarsi ad ogni costo, in mezzo a tanto fermento di attività si esaltano della più eccentrica manìa. Ma siamo sempre lì; tutto sta a non riconfondere il falso individuale col vero individuale; tutto sta appunto a riconoscere che l'individuale estetico non è il vano atomistico fantasticare.

Correlativamente, quasi nessuna via è rimasta intentata dall'altra parte, cioè dagli universalisti; ora notando una certa assenza di personalità in tutte le vere e grandi opere d'arte, un'allusione più o meno trasparente a ciò che oltrepassa il gesto, il senso, il fremito della coscienza individuale; ora impastando le teorie dell'istinto, precedente l'apparizione della coscienza individuale chiara e distinta, colla metafisica schopenhaueriana della musica esprimente direttamente e immediatamente i moti stessi della Volontà quale essenza universale della vita e del mondo, al di là d'ogni specificazione e imagine concreta individuale; ora chiedendo agli individualisti prove dedotte rigorosamente dall'individualità, atte a spiegare quel giojoso senso d'abbandono d'una parte della nostra personalità che si avverte nell'entusiasmo del bello e che par tanto congiunto a quel cosidetto *spirito di corpo* che ci libera dalle esitazioni della coscienza individuale nella vertigine dello slancio comune; ora appellandosi infine a quello stato di rapimento che sembra

un prodigioso ritorno delle anime all'universale unità. Universalità dunque si disse, e non individualità, perchè l'arte è un catartico sublime. Sicchè fu da per tutto, e torna ogni tanto ad essere di moda, un gridare al valore universale dell'espressione, un proclamare l'universale: « legge dell'arte oltre il velo di Maja », temmirio della comune nostalgia degli esuli, sospiranti la vera patria comune.

Frattanto anche qui non s'avverte che la questione è mal posta. Come c'è una falsa nozione dell'individuale estetico, così c'è una falsa nozione del riferimento dell'individuale all'universale. Il vero è che non bisogna far a pezzi il principio vitale dell'arte rispondente alle condizioni suddette, vale a dire tagliuzzare l'intuizione estetica dell'individuale da un lato, lacerare il concetto logico dell'universale dall'altro, per venire a dirci: — È inutile, l'individuale non serve, e non serve neanche l'universale, la verità è ben altra. — L'individuale estetico non è la negazione del riferimento all'universale, d'altra parte questo riferimento all'universale non è l'universale logico. L'importante non è decidere, come ho già detto, se l'arte sia espressione dell'individuale o dell'universale, nè tormentarsi a escogitare formole equilibristiche di compromesso, ma comprendere una buona volta l'erroneo scambio fra intuizione individuale (universale estetico) e concetto (universale logico) che *non deve essere fatto* a questo proposito. Per far evitare questo scambio Benedetto Croce ha scritto alcune pagine meravigliose, piene di forza e di luce, che resteranno nella storia dell'estetica.

2° - Com'è noto, il Croce nel suo *Breviario d'Estetica* pone la grande opera d'arte come sentimento gagliardo che si è fatto tutto rappresenta-

zione nitidissima (un'aspirazione chiusa nel giro d'una rappresentazione).

Ciò posto, se il sentimento è carattere distintivo dell'attività pratica e la rappresentazione appartiene all'attività teoretica, segue che l'opera d'arte in genere è sintesi di due elementi delle due forme d'attività: la pratica e la teoretica, cioè forma di azione e forma di conoscenza, e pensando alla vita della perfetta forma d'arte: organicità sentimentale di imagini. Il doppio carattere pratico e teoretico dell'opera d'arte sembra quindi ammissibile senza troppa resistenza, e pertanto dileguabile in lontananza la tesi dell'arte come pura forma teoretica. Il vero, a mio parere, è proprio questo: che è indifferente presentare l'arte come teoria o come prassi, purchè s'intenda sempre che la teoria è pratica e la pratica è teoretica, che la rappresentazione è sentita e il sentimento è rappresentato. In generale poi, secondo il concetto che ho già esposto, è semplice questione di opportunità astratta, presentare la teoria come mera teoria, scevra di pratica, e la pratica come mera pratica, scevra di teoria.

Nell'arte intesa a questo modo, lirica (o forma) e tecnica sono indistinguibili; forma è produzione tecnica, tecnica è produzione formale. Quella distinzione che il Croce si sforza di tracciare fra arte e tecnica come insieme degli atti pratici (fisici) che servono all'opera di riproduzione esterna delle intuizioni, ha tanto valore quanto ne ha l'affermazione crociana « che i fatti fisici non hanno realtà » (*Breviario*, 18). Veramente, approfondendo il principio che lo spirito è tutta la realtà, si vede benissimo la necessità, non di concludere che la natura fisica è un'irrealtà, ma piuttosto di concepire spiritualmente anche la natura fisica e di riconoscere

la spiritualità dello stesso meccanismo, se veramente si vuol dire che nulla è fuori dello spirito, cioè non ricadere nel dualismo.

III.

Chiarito in tal guisa il concetto delle arti, resta relativamente facile illustrare quello della vera e propria critica d'arte senza dar luogo ad equivoci e pedanterie.

Io ammetto col Croce l'erroneità parziale dell'estetismo e dello storicismo (1), accetto il principio dell'unità inscindibile del gusto e dell'erudizione, ma non divido il suo concetto della critica d'arte, perchè mantengo fede al principio di Francesco De Sanctis (2). Vedo che il Croce fa degli sforzi straordinari per essere e non essere con lui; dice che « il filosofo dell'arte, l'estetico, non è pari in lui al critico e allo storico letterario » (*Est.*, 424); « che l'uno sta all'altro come l'accessorio al principale » (424), che « paragonato ai pochi estetici filosofi, il De-Sanctis appare manchevole nell'analisi, nell'ordine, nel sistema; impreciso nelle defini-

(1) Croce, *Problemi di estetica*, pagg. 33-35, 419-428.

(2) Il Croce non ha mancato di notare che il De Sanctis, come ogni critico vero, ha avuto sempre forza filosofica (*Problemi d'estetica*, pag. 53). Tuttavia col suo principio meramente additivo del *philosophus additus artifici* (*Breviario*, pag. 115) nettamente si oppone al principio desanctisiano che considera la critica d'arte come *arte su arte*. È curioso però che in un primo momento ammetta che la critica d'arte è certamente critica estetica e critica storica (*op. cit.*, pag. 123), poi in un secondo momento giunga a dire che critica storica dell'arte e critica estetica sono il medesimo (*ib.*, *ib.*). Ma con queste identificazioni verbali non si distrugge l'antitesi fra la sua situazione e quella del De Sanctis.

zioni » (425); che « non riuscì mai a fissare la propria teoria con rigore scientifico » (423).

Ma che senso hanno questi rimproveri, se non quello di mostrare il difetto forse inemendabile di chi riduce la critica d'arte a filosofia? Pel De Sanctis invece « la critica germoglia dal seno stesso della poesia ». « Il libro del poeta è l'universo » egli soggiunge; « il libro del critico è la poesia; è un lavoro sopra un altro lavoro. E come la poesia non è nè una semplice interpretazione, nè una spiegazione filosofica dell'universo; così il critico non dee semplicemente esporre la poesia, nè solo filosofarvi sopra. Non questo, e non quello: cosa dunque? La più natural cosa di questo mondo, quel medesimo che fa il lettore » (1). Ora, quel che faccia il lettore, non aspetteranno certo di impararlo da me i miei lettori che sanno quel che si fanno. Ma ciò che io sento di fronte al Croce, il quale pretende fissare la propria teoria con rigore scientifico, è presto detto: sento che la critica d'arte, come l'intende il De Sanctis, sta fuori di lui; sento che quando egli vuol criticare qualche opera d'arte, e col suo pesante fardello scientifico si fa « in certo senso, sopra di lei » (2), e col linguaggio e la logica d'un filosofo consumato la concepisce, c'è quasi sempre da aspettarsi che concepisca un non so che di arido e di stecchito, se non di morto. Nè penso che basti essere un'artista per far meglio di lui. Semplicemente mi limito a preferire, in ogni caso,

« *une plante brisée*
humide encore de pluie et couverte de fleurs ».

(1) F. De Sanctis, *Saggi critici*, Napoli, Morano, 1869, pag. 361.

(2) Croce, *Breviario*, pag. 110.

Ma quest'immagine di Jean Lahor mi richiama al solipsismo. Jean Lahor, nel suo saggio *La gloire du Néant* — commentario filosofico della sua opera lirica — quando fa parlare Allah, al suo poeta Djelal-ed-Din, si eleva ad una specie di solipsismo divino: *Crée donc aussi, Dielal-ed-Din, crée et rêve comme j'ai rêvé... Les mondes et les âmes flottent dans ton sein. Déroule les poèmes qui dorment enveloppés dans le silence de tes rêves* (1). Ma qui l'ammaliante poeta, ricchissimo di impressioni, di imagini, d'aspirazioni, di cadenze soavi, di lagrime e di idee rivelatrici di sorprendente fulgore, ha saputo trasfondere nelle sue parole tutta la sua anima, triste, sensibilissima, sognante. Moltissimi suoi pensieri passeranno fra le nostre più belle reminiscenze. Però io non mi preoccupo nè come artista, nè come filosofo che le sue poesie a tratti ripercuotano il fosco aforisma del solipsismo. È un poeta, lo sento. Con elaborata fusione di fantasia e di realtà, procede egli verso il suo mondo di bellezza, con l'intuito sicuro del suo valore, colla rapidità caratteristica dell'idealista che, pur col semplice colpo d'ala del desiderio, tiene il mondo delle idee come la massima realtà. Ma tutto il senso della sua opera è lirico, la sua vitalità è lirica. È l'espressione lirica del nirvanismo dell'unitutto, non spogliata tuttavia dalla camicia di Nesso del pessimismo. Ma domani quest'onirismo nullistico (d'altronde non sempre conseguente), calato giù a terra dal cielo della poesia, rifatto e calzato nella prosa crudele della vita, con gli occhiali a lanterna automagica del solipsismo, sarebbe una spaventevole caricatura.

(1) Lahor, *La gloire du Néant*, Paris, Lemerre, 1896, pag. 90.

La mia critica antisolipsistica adunque, rispetto alla questione dell'arte e della critica d'arte, una sola cosa reclama: che la critica d'arte, definitivamente emancipata dalla patria podestà dei filosofi non artisti e reintegrata nei suoi diritti, germogli dal seno stesso della poesia.

Non ostante l'afflizione che alcuni pedanti celebri hanno gettato sul problema del rapporto fra arte e filosofia, il timore che la filosofia possa guastare l'arte o viceversa, è senza fondamento.

Gli esclusivisti possono lanciarsi la scomunica reciprocamente. Ma la pratica è più larga d'ogni esclusivismo. In pratica ci sono più indirizzi di critica d'arte, gli estremi sono la critica estetica e la filosofica, ma a parità di diritto tutti quanti. I fautori dei vari indirizzi, così diversi, possono tanto ignorarsi, quanto combattersi o allearsi. La dimostrazione della verità d'ogni indirizzo non può farsi che impiegando le risorse di ciascuno a risolvere il problema peculiare che lo concerne. Ecco dunque il piano d'una critica d'arte veramente libera per cui non si può imporre alcun tipo supremo. Se il risultato illustrativo è considerevole o per la tecnica, o per la storia, o per l'aspetto psicologico o sociologico, o per la filosofia, l'opera critica acquista significato indipendentemente dagli intenti collaterali che si possono conseguire per altre vie. Così i critici che ragionano d'arte sulla base di concetti filosofici, se non riescono a sistemare le loro sentenze colle riflessioni di coloro che a difetto di preparazione filosofica si fondano sugli elementi di pura visibilità, non hanno alcun diritto di ritenersi più criteriati dei tecnici. Così l'eventuale incompetenza tecnica o filosofica degli eruditi non può trascinar seco conseguenze estranee a quelle del proprio

campo. Se un capolavoro d'arte diventa un tema d'erudizione, non già l'arte resta ridotta alla critica storica, ma ogni giudizio storico resta esclusivamente valevole in quel campo che fa dell'erudizione una *conditio sine qua non*.

Questo significa rinunciare alla teoria

1° che un solo principio esclusivo possa fornire il criterio di valutazione di tutta l'arte in generale;

2° che solo la tecnica, o l'erudizione, o la speculazione abbia il diritto di interpretare l'opera d'arte in modo adeguato e definitivo.

Ma non significa tuttavia rinunziare alla competenza dei singoli intenditori.

Si rifletta allo sviluppo di qualsiasi forma d'arte. Nella sua concretezza estetica ogni espressione è tecnicità. Parlo di quella tecnicità che non è più esterna che interna, perchè a coteste viete distinzioni occorre una buona volta rinunciare. Cercare di separare in arte (che è poeticità), la tecnica interna dall'esterna è tempo perso (1). Sostenere che

(1) Non intendo parlare qui degli ingredienti che costituiscono il materiale bruto inartistico con cui le opere d'arte si producono. (Cfr. A. SARTORIO, *Flores et humus*, Città di Castello, 1922, pag. 27). Vi sono operai espertissimi nella lavorazione artificiale e fabbrilmente tecnica di questi ingredienti, ma incapaci di creare con essi opera d'arte. È dunque la tecnica di valore schiettamente estetico, espressione esteriore dell'interiorità poetica concretantesi nell'opera d'arte, che qui interessa. Il critico che, dinanzi ad un'opera d'arte, sa cogliere il fenomeno artistico nella sua espressione concreta, coglie la vita d'una tecnica nella sua elaborazione traverso la sensibilità poetica d'un soggetto. La tecnica (architettonica, plastica, pittorica, metrica, musicale) senza creazione poetica non ha importanza artistica. La verità poi è questa che una siffatta tecnica d'abilità (virtuosità) ma senza poesia sta e può stare fuori dell'arte, ma l'arte che è sempre fissazione di poesia non può stare senza una tecnica palpitante col ritmo profondo della sua vita.

dal fisico allo spirituale non c'è passaggio, è solo un difetto di coloro pei quali lo spirito non è tutta la realtà, cioè dei separatisti alla maniera criptica del Croce, che considera la tecnica poetica come estranea all'arte.

Ritornando per un istante al concetto della liricità aggiungo che una liricità artistica indipendente dalla sensualità, cioè dall'esercizio dei sensi è semplicemente un non senso. Il carattere di intensa vita intima che costituisce la liricità in fatto d'arte è tanto più affascinante e struggente quanto più invade ed esalta la capacità tecnica dell'artista. L'intuizione, quando è proprio espressione artistica, non è altro. Nel soggetto atto ad esprimersi, liricità artistica è coscienza d'esprimibilità. Lo stato d'animo lirico non fa astrazione dall'αἴσθησις; appunto perchè è espressione, è potentemente produttivo in quanto è vibrazione dei poteri tecnici, capaci di produrre anche esternamente una rappresentazione o una significazione qualunque, che sono virtuali dentro di noi.

Un pittore non ha stato pittoricamente lirico che non sia commozione della sua potenzialità pittorica. Amore pittorico di bellezza è aspirazione di possesso per disegno e colore (1). Non c'è liricità artistica che non sia spasimo di sensualità tecnica. L'importanza estrema di questo fatto non è riconosciuta dal Croce. Quindi avviene che la sua teoria

(1) In questo senso credo di poter dire, con terminologia giobertiana, che l'arte, meglio che imitazione della natura, è metessi spirituale velata nel grembo della mimesi (*Prot.*, II, pag. 93). Gioberti pensava il bello come equilibrio tra la mimesi e la metessi (*Prot.*, II, pag. 170). Platone diceva:

« L'oggetto dell'amore è la generazione e la produzione nella bellezza ».

dell'espressione estetica come liricità trascura precisamente quella sensualità tecnica che è congeniale alla liricità artistica. Sopratutto dimentica che la tecnica esteriorizzante (o esteriore, che è lo stesso) è per l'artista vera e propria spiritualità, e che nessuno, tanto meno l'artista, può sopprimere la idealità del reale. È l'irrealtà della natura che è un ferravecchio, idealisticamente parlando. Ogni traduzione in forma esterna è ideale, non irreale. La spiritualità della tecnica in ogni forma d'arte (figurativa, poetica, musicale) è il solo principio che ci permetterà di affrontare la questione della tecnicità dello spirito, senza paura di cadere nel materialismo.

Si comprende da questo, per analogia, che non vi sono nè temi troppo bassi nè tecniche troppo meccaniche, nè cose di cui si possa sdegnare la realtà, ammessa la tesi della spiritualità della tecnica e dell'idealità del reale. L'idealità d'una forma d'arte è la projettività indefinita dei suoi limiti. A guardar bene nell'opera d'arte non c'è cosa nè fisica, nè fisiologica, nè psichica, nè sociologica, che non venga idealizzata nello sforzo della significazione. Ma, per prendere un esempio, nell'arte figurativa la spiritualizzazione della pura visibilità non consiste punto nel rifiuto degli elementi realistici; piuttosto risulta dall'abile e potente impiego di questi in uno slancio poetico di purificazione.

Ed a proposito di purificazione non credasi poi che la catarsi aristotelica si ottenga colla rinunzia alla realtà delle passioni e alla loro espressione psicologica. Se col Croce vogliamo chiamare pratica l'espressione psicologica dei sentimenti, dobbiamo piuttosto riconoscere che la catarsi è l'effetto provocato nel cuore dello spettatore mediante la

serie mimetica e pratica cioè metessica degli avvenimenti che suscitano terrore e pietà. La catarsi (ideale) è il fine, lo strazio (ideale) delle passioni è il mezzo. Affinchè l'uomo si possa idealmente (se pur sia possibile) liberare dalla sua dolorosa brutalità è d'uopo che ne conosca realmente (metessicamente) tutto lo strazio, e che le due emozioni estreme (pietà e terrore) invadano l'anima intera dello spettatore e prima la spezzino crudelmente, poscia, appunto colla loro reciproca opposizione, ricompongano l'equilibrio o mantengano il cuore palpitante, da un polo all'altro, senza riposo. Nella maggior parte dei casi quando c'è passaggio dallo stato passionale allo stato catartico, questo passaggio è analogo al passaggio dalla vita alla morte che projetta la figura della speranza al di là della tomba.

Come nel mistero d'Eleusi Persefone è l'anima che deve discendere nell'Ade per rinascere, così nella tragedia l'anima dello spettatore deve passare traverso l'inferno delle passioni per purificarsi. Dante ha forse rinunziato agli schemi realistici della più efficace e violenta visibilità, per sollevare l'animo dalle passioni e purificarlo? Anzi, al contrario si può ritenere che l'enorme portata della sua arte è in ragione diretta dell'impeto del sentimento e dello splendore rappresentativo della realtà, individuata, non nell'insignificanza inarmonica dei particolari, ma nel pieno e concreto ritmo di vita in cui l'anima si appaga armonicamente. Talora le sue visioni di violenza si realizzano a tal punto di naturalità che sembrano riportarci totalmente fuori della finzione, nel dramma immediato della vita. Nè, per aver grazia, vaghezza, dolcezza, leggiadria e armonia, occorre che gli elementi reali-

stici visivi siano presentati in una smaterializzazione irreale e ridotti allo stato contemplativo della serenità. Se la stessa materia figurativa è spiritualità, sottrarsi all'interpretazione spirituale è impossibile. A mio modo di vedere, gli eccessi espressivi delle passioni diventano inestetici, cioè brutti, non se e perchè si allontanino dall'assoluta serenità, ma se e perchè l'esteriorità fallendo alla μίμησις aristotelica, non realizza in modo adeguato l'interiorità; giacchè la realtà tragica non è nei particolari ma nell'universalità delle passioni (1) cozzanti fra loro in urto tale che l'una elida l'altra o la rinforzi per modo che dalla crisi reale si ricomponga l'equilibrio ideale o si intensifichi lo strazio della contraposizione nel cuore palpitante senza fine (2).

---

(1) Questa nota dell'universalità nell'opera d'arte è tutta nello spirito e nella lettera d'Aristotele il quale nella sua *Poetica*, tracciando con alto splendore i caratteri della poesia e della storia ed elevando quella su questa coll'avvicinare più la poesia alla filosofia che alla storia, dice: « ...la poesia è qualche cosa di più filosofico e di più elevato della storia, imperocchè la poesia si tiene piuttosto all'universale e la storia discende ai particolari. L'universale è cosifatto: ad un tale di tal indole accade di dire o fare tali cose secondo le leggi della verosimiglianza e della necessità, al che mira la poesia distinguendo le persone con un nome; il particolare invece è quanto ha fatto ed ha sofferto Alcibiade ». (*Poet.*, 9, 1451^{b}, trad. Barco),

(2) Per la teoria della serenità, cfr. LIONELLO VENTURI, *La pura visibilità e l'estetica moderna*, in Rivista *L'Esame*, febbrajo 1923.

Che la serenità (direzione di calma), succeda anche alle direzioni più eccitate del sentimento è pacifico. Ma i *postumi* dell'effetto tragico non si possono identificare con l'essenza della tragicità. Pare per conseguenza logico ritenere che se, agli effetti della catarsi, le torbide passioni devon essere mandate via dall'animo terminata la rappresentazione, prima di questo termine cioè nello svolgersi della tragedia l'animo dello spettatore deve essere tenuto sospeso dai παθήματα. Se la tragedia

La compassione e il terrore sono i due poli dell'anima tragica. La catarsi è l'effetto morale delle due opposte passioni che si combattono finchè pel miracolo dell'arte o si raggiunga la liberazione redentrice (saggezza eroica) o continui l'eroica e misteriosa lotta della volontà umana per le vie dolorose della Vicenda.

La teoria aristotelica della tragedia, esplica molte cose, ma d'altra parte suscita molti dubbi: si può forse dire che illustra bene l'origine dell'effetto tragico nei casi in cui la mimesi generatrice di composizione e terrore ha la virtù della catarsi terapeutica; ma qualche volta si resta esitanti se non a dirittura stravolti di fronte a certe catastrofi. Come escludere invero che certe tragedie non sboccano che nell'orgiasmo della distruzione? È ammissibile in questi casi concludere che non è opera d'arte quella in cui manchi, sia nei mezzi, sia nel risultato, il requisito della serenità? Oserei anche dire che non ogni tragedia si risolve in una catarsi serena, aggiungendo che le tragedie a catarsi serena non sono nè più tragiche nè più artistiche delle tragedie a catarsi eccitante.

Una più intima derivazione della tragedia dallo spirito della musica, come videro Nietzsche e Wagner, conduce ad oltrepassare il piano visuale dell'alipismo. Anzi questo superamento s'impone per tutte le arti che hanno fondo comune in quel

già fosse imitazione o rappresentazione di persone in atto di serenità, l'animo sarebbe già *ab initio* spoglio di tutto ciò di cui dovrebbe alfine liberarsi, per via della pietà e del terrore. Evidentemente era questo il pensiero di Aristotele nel caratterizzare i mezzi dei quali si giova massimamente la tragedia per appassionare gli spettatori, τὰ μέγιστα οἷς ψυχαγωγεῖ ἡ τραγωδία (*Poet.*, 1450ª).

lirismo indeterminato che costituisce l'attività germinale dello spirito. Rammentare queste origini significa riconoscere che l'intensità della vibrazione poetica è il punto di riferimento cardinale per la critica. Il criterio di valutazione non è dunque un diapason fondato su elementi preferibilmente reali o ideali, ma è l'adeguazione d'intensità espressiva dell'essenza intima della realtà e dell'opera d'arte nella cui tecnicità gli elementi spirituali sono appunto immanenti. La serenità dell'azione drammatica non è un principio che l'artista debba tener presente come norma tecnica dell'arte sua. La serenità se mai, è nell'imitazione, cioè nell'armonia severa e contenuta dello stile, esprimente l'inserenità dell'azione tragica rappresentata. Un artista, padrone dei suoi mezzi, si esprime tanto sotto la specie dell'angoscia del dolore, quanto sotto la specie della calma e della serenità, come volge l'ora del suo sogno. Ma in nessun caso colla serenità dei sentimenti si ottiene l'effetto tragico e lo slancio finale della catarsi. Ogni preferenza che si tentasse d'imporre dimostrativamente al sentimento, nonchè alla azione rappresentata, sconfinerebbe subito dalla ragione dell'arte.

Ma appunto perchè non si possono sopprimere le partizioni qualificative di valutazione tragica, sconsolata, disperata, serena, lieta, ecc., la serenità dell'azione vitale imitata nella favola non si può convertire in valore massimo e fine ultimo. Nè è diversa la conclusione che discende dal far dipendere il valore della critica d'arte non già dall'indicazione schietta dell'arte, ma dalla filosofia. Posto che arte e filosofia siano funzioni vitali dello spirito, non si vede come la filosofia abbia più diritto di aggiungersi all'arte (*philosophus additus artifici*),

che non l'arte di elevarsi a coscienza di sè (*artifex additus artifici*). Se la filosofia dell'arte è possibile, lo è solo perchè, paragonata alla critica estetica, è speculazione, cioè non s'arresta alle considerazioni specifiche degli artisti, evita la specialità che ne segue, e infine supera la pura intuizione della giustificazione estetica della realtà. La supera perchè il pensiero così giunge ad un'altra giustificazione della giustificazione estetica della realtà, e quindi serve a chi serve, non certo all'artista *ut sic*.

Concludendo, per quelli che sanno ormai indovinare il mio pensiero basterà ricordare la soluzione di Baudelaire ispirata all'estetica di Poe: « la poesia è essenzialmente filosofica; ma come essa è prima di tutto fatale, deve essere involontariamente filosofica ». E lo stesso si dica della filosofia rispetto alla poesia. Conscio quant'altri mai che il *grande ufficio storico e critico della filosofia* non è di soppiantare man mano le forze e le forme diverse della vita dello spirito, ma di rendersene sempre meglio ragione, richiamando ognuno a coscienza di sè e dei suoi limiti e delle vie da tenere per non superarli, il filosofo potrà sempre meglio valersi anche dei sentimenti e delle rappresentazioni dell'arte; e sempre meglio con essi, non al posto di essi, filosofare:

συμφιλοσοφεῖν τοῖς πάθεσι,

come diceva Aristotile.

XIII.

La questione morale.

L'uomo deve dire alla vita: « Se tu sei vuota di senso, io te ne darò uno ».

NIETZSCHE.

Passando davanti a un alveare nascosto tra le piante, allungo inconsideratamente la mano per cogliere un fiore. Un'ape mi punge. So che la piccola operaja che m'ha lasciato l'aculeo della ferita, di qui a poco, pel suo addome squarciato, morrà. Povera vittima.

Senza aver bisogno di credere all'origine animale della sensibilità umana, peno a credere che non v'abbia la minima traccia di altruismo nel suo rapido atto istintivo, che ha tutta l'apparenza d'un sacrifizio per la difesa e la salute dei suoi simili. Invano mi dico che l'ape non conosce che il suo commilitone, congregario commensale, non il socio; che il suo sciame è un semplice aggruppamento coloniale limitato, chiuso, ostile, istintivo, non una vera società; una semplice famiglia di animali senza coscienza di sè, senza capacità d'astrazione, senza linguaggio, senza sistema di idee, senza libertà, senza legge, senza coscienza dell'universale, senza virtù. Invano cerco un rifugio nei più astrusi recessi scientifici della psicologia. È la mia mano

che brucia che mi richiama insistente *anche* il suo dolore? O non è piuttosto la mia povera filosofia che non è ancora stata capace di uccidere i sentimenti puerili dentro di me? Ebbene, io lo dirò anche se gli altri mi burleranno: io non sono mai stato capace di vedere e di sentire i dolori filosoficamente.

È ben questa la natura complicata che io sento dentro di me. E non potrei credere d'aver acquistato a troppo caro prezzo la mia povera filosofia, se, per essa fossi giunto a conoscere veramente il mio segreto. Niente allegro, d'altronde. Fusione nelle ore più felici di più aspirazioni in una coscienza unica, purtroppo nella maggior parte dei casi io mi sento essere una vera e insopprimibile multanimità.

Anche qui la psicologia, almeno una certa psicologia, ad uso dei medici, avrà la sua sentenza pronta: — Coscienza doppia? tripla? multipla? Casi d'isterismo, ecc. — Ma son piacevolezze che non possono essere pigliate sul serio, malgrado il loro cipiglio scientifico. La mia coscienza estetica che vibra e simpatizza con ogni atto d'amore e di dolore (perchè io trovo che nessuna forma d'amore e di dolore è insignificante per me), la mia coscienza morale che stima un atto di sacrifizio più importante di quest'epidermide che brucia e — che dico? — in certi casi ben più reale della mia vita medesima, registreranno dunque un progresso crescente; e la psicologia medica un regresso. Anzi io mi domando: qual soccorso immediato mi porta in linea d'arte pura o di moralità un'approfondita conoscenza scientifica di psicopatologia? V'è chi conosce da maestro i risultati più importanti della psicologia contemporanea dal punto di vista me-

dico che non darebbe un cronoscopio di Hipp per una sinfonia di Beethoven. La virtù morale d'altra parte ha in ben altro che in un trattato di psicopatologia il suo principio di vita. E non lo ha neanche nei trattati più celebri di morale, perchè, di questi, uno afferma che la morale è eteronoma, l'altro che è autonoma; quelli pongono il principio supremo della moralità fuori della ragione umana e della volontà umana, questi lo ripongono in esse o in generale nelle potenze proprie dello spirito. Pure ammetto che in mezzo a tanti contrasti, che anzi di questi contrasti medesimi sia possibile raccogliere spesso una vasta e potente armonia. Ammetto infine che la mia vita artistica e morale (ne avessi pur una!) lungi dal dissonare coi principj, coi mezzi, coi risultati e coi fini della scienza, con loro profondamente s'accorda e, invece di scemare, s'aumenta.

Ma veramente, se rifletto bene, la mia analisi di coscienza mi ha fatto andare avanti? Di niente, perchè ora non pongo, come non ho posto mai, antinomie fra scienza e morale e, riassumendo, dopo aver contradetto come psicopatologo quanto ho affermato come artista e come psicologo introspettivo, eccomi ritornato allo stesso punto di partenza: spettatore commosso della mia insopprimibile multanimità.

Forse questo sciame di anime, che io sento a periodi dentro di me, forma in realtà una condizione permanente e moltiplicativa della mia unica personalità; o già fin d'ora rimorchia una mia aspirazione verso una superiore unità che un giorno sarà tanto forte quanto più mi sarà possibile progredire moralmente, posto che la morale abbia per fine l'allargamento e l'approfondimento del

mio io oltre i confini dell'egoismo. Io non declamo contro la mia natura. Se è brutta ne soffro, ma non la nascondo, almeno agli occhi miei, e tanto meno la scuso. Voglio conoscermi per intero. Se anche avessi da risolvermi in un mondo intero di creature viventi e dissidenti, non mi rinnegherei nè teoricamente nè praticamente, correndo in controsenso della mia vita. *Au fond,* diceva Amiel, *il n'y a qu'un objet d'étude: les formes et les métamorphoses de l'esprit. Tous les autres objets reviennent à celui-là; toutes les autres études ramenent à cette étude.*

Ho provato dianzi un momento di commozione al pensiero della morte dell'ape che mi ha ferito. Un bisogno vivo, acre, spietato di conoscenza, mi assale. Che cosa mai può condurre un essere qualunque a sacrificare il suo bene, la sua vita (ma è poi proprio un bene la vita?) al bene comune?

Ultimo soprassalto di sensibilità, forse ispirato da un residuo di egoismo (come se io potessi costituirmi un comodo *alibi* di isolamento in mezzo alla pressione sociale): E se gli altri uomini non esistessero? E se fossi io solo? l'unico conoscente e insieme l'unica realtà? So che parecchi solipsisti, audacissimi in teoria della conoscenza, s'arrestano davanti alle esigenze della coscienza morale (1), esigenze che riconoscono « fondamentali »

(1) Il TROJANO, nel render conto dell'individualismo, riscontrate le maggiori inconseguenze dei filosofi dell'immanenza, confutava e rifiutava il solipsismo metafisico, concludendo: « A ragione lo Schopenhauer faceva degno del manicomio chiunque s'attentasse seriamente a sostenere il solipsismo metafisico » (*Le basi etc.*, pag. 185). Per contro, secondo lui, « il solipsismo psicologico e gnoseologico è inconfutabile » (*op. cit.*, pagg. 185-193), Alla disamina del solipsismo morale

(*S.*, 192). Ma non è questa un'inconseguenza inesplicabile? E sia pure logica o illogica per altri, non è essa ingiustificabile per me? Convengo volentieri che se non fossi direttamente in causa, troverei pochissimo interesse all'analisi delle inconseguenze dei solipsisti. Ma la sola idea che potrei perdere la certezza della mia vera realtà, per paura di staccarmi da una certa dottrina antisolipsistica per cui forse ho una soverchia debolezza, mi fa diffidare delle mie preferenze. Oramai io non posso più rinunciare ad interrogarmi, io non posso più vivere senza conoscermi interamente. D'altronde lo so; se vi rinunciassi, se mi lasciassi vivere per un momento ad occhi chiusi, la stessa questione tra poco tornerebbe a insinuarsi nella mia coscienza come un rimorso e si trascinerebbe dietro un corteggio d'inquietudini anche maggiori.

Trovo in Blanqui questo pensiero tremendo. « Il y a chez l'homme une tendance native, une force d'expansion et d'envahissement qui le pousse à se developper aux dépens de tout ce qui n'est pas lui. Ainsi pour les plantes, ainsi pour les animaux, ainsi pour les hommes... L'instinct envahisseur perce et pénètre des qu'il ne sent plus de résistance, et se fait illusion de la meilleure foi du monde, avec les plus beaux prétextes... La fraternité n'est que l'impossibilité de tuer son frère ».

---

ed estetico non avrebbe mancato di rivolgere particolari e promesse ricerche (*op. cit.*, pag. 179), se così presto, purtroppo, non l'avesse arrestato la gelida mano della morte. Ma è noto, e risulta da tanti passi esplicitamente, che egli avversava la tesi dell'individualismo morale, avendo già dimostrato, con impareggiabile acutezza e maestria, in metafisica che « il solipsismo renderebbe insolubile il problema del tu » (*op. cit.*, pagg. 184-185); che non meno imperiosamente si ripresenta nell'Etica.

A più riprese pensieri analoghi sono venuti a tormentarmi. La riflessione senza riguardi è talora un ospite pericoloso. Ma perchè un ospite? Non sono io solo che imprendo a trattare la mia questione, e non sono soltanto le mie allucinanti preoccupazioni della vita altrui che mi si ficcano in mezzo e mi fanno allarmare del mio egoismo? Però, se io fossi solo, se io fossi l'unico pensante, se io fossi l'unica realtà, non potrei neanche essere un egoista. Infatti che senso potrebbe avere l'egoismo se non vi fosse la realtà d'una vita sociale, composta di creature umane diverse da me, delle quali io possa e debba rispettare, non opprimere, la personalità?

Importa frattanto che io afferri bene questa conseguenza: se io sono realmente solo, se non posso riconoscere l'esistenza oggettiva della società, allora io non sono un egoista, io non sono mai stato un egoista. Ma perchè mi trema la mano scrivendo queste parole?

Vediamo. È tardi. Io sono qui, solo, davanti alle bianche pagine del mio scrittojo, stimolato dalla più inquieta e ardente curiosità. Non trovo alcun sollievo a leggere le pagine altrui. Non so, non posso far altro che seguitare fino al fondo il mio ragionamento. Ripenso involontariamente a tutto ciò che ho sentito, a tutto ciò che ho fatto di bene e di male nella mia vita, fin da quando, ragazzo, pascolavo le vacche sulle rive del Sangone. Ah miseria! quanto mi è penoso il ricordare. Gioje profonde che nessun dolore riuscirà ad avvelenare giammai, dolori atroci che nessuna gioja riuscirà mai a lenire, come vi vedo fluttuare soavi, piangenti, intorno a me nel miraggio delle ore passate.

Però, veramente passate del tutto e senza residuo

dentro di me? Oh fosse pur vero! Ma non è così. Qualche cosa purtroppo di ben presente mi resta, qualcosa ch'io non riesco a strapparmi dalle carni, ben più fondo di quest'aculeo dell'ape che ho ancora infitto nella mano: è per lo meno l'umiliazione pungente del mio egoismo! False virtù, orgogli sciocchi, progetti vani che io dissecco freddamente fibra a fibra: di voi lo sento e lo spero non rimane più nulla dentro di me. Ma ecco sempre lì intatto, livido, glaciale davanti a me, il disgusto implacato del mio trascorso egoismo; e, infine, oh spasimo paradossale d'un pauroso che ha paura d'aver paura di sè!... l'ombrosa paura di non potermene sempre salvare per l'avvenire.

Ma dove sono? Ai confini, mi pare, del mio possibile, e al sommo di quella gamma di emozioni che la mia coscienza ha potuto percorrere nella sua autopsia. Mi è anche possibile precisare il mio risultato. Rientrando dentro di me, isolando energicamente la mia realtà, sopprimendo deliberatamente nella mia ipotesi quella degli altri, una conclusione suprema ho raggiunto, penosa ma reale: la coscienza d'esser stato un egoista, il proposito di non esserlo più, ma ombrato da una specie di paura di me medesimo. Con questo grido di dolore m'è impossibile accettare l'ipotesi del solipsismo. No, quelle anime fidenti ch'io ferii non erano semplici rappresentazioni della mia mente, oggettivazioni tutte attuali della mia esperienza, meri contenuti della mia mentalità a cui mi illuda di attribuire un'esistenza reale fuori di me. La loro oggettiva insopprimile realtà mi è garantita dalla testimonianza insopprimibile della mia coscienza. Io non sarei stato un egoista se fossi stato solo; non lo sarei, non lo potrei essere se lo fossi. Riassu-

mendo: ho toccata colle mie mani la ferita dolorosa del solipsismo, l'ho sondata senza riguardi dentro di me, e dalla stessa piaga ho dedotto l'antisolipsismo. La strana, quasi morbosa perplessità, in cui mi aveva precipitato l'ipotesi solipsistica, per la più certa e inesorabile voce che può parlare dentro di me, è in tutto vinta. Io non sono solo. Io vissi e vivo nella reale società degli altri uomini. E pur troppo m'è d'uopo confessare che nè in me nè fuori di me regna sempre l'ordine e il bene, ma il disordine e il male.

E se io mi raccolgo ancora un istante; un'altra voce interiore si eleva per ammonirmi:

Je ne m'appartiens pas, car chaque être n'est rien,
Sans tous, rien pour lui seul...

Ma v'è ancora di più. Finora ho guardato da uno spiraglio il problema morale del solipsismo, per conchiudere che una dolorosa esigenza morale mi fa sentire la necessità di oltrepassare la sfera del mio io. Fidarmi a questa inchiesta mi parve assai più ragionevole e convincente che il prestar fede all'autorità di quegli stessi solipsisti che uscirono apertamente dalla loro incapsulazione teoretica, come ha fatto, p. es., Adolfo Levi, anima d'oro che porta così nobilmente la sua ferita come una stimma di sincerità e di coraggio ad ogni costo. Conclude egli il suo fortissimo studio con queste parole ch'io voglio riportare per intero affinchè provino (non certo a lui che io stimo tanto come filosofo e che amo fraternamente, non a lui che non potrà mai dubitare dell'animo mio), ma a qualche ingenuo lettore, quanto sia grave e terribile il problema del solipsismo, che tanti superficiali sputasentenze credono di potere stroncare con una frase.

« Certo, malgrado tutto, io debbo ascoltare la voce della mia coscienza, anche se non so darmi ragione del dramma della vita e della morte, se non vedo a quale fine tendano, anzi se tendano a un fine, gli sforzi, le lotte, i dolori degli esseri viventi. « Fa ciò che devi », mi ordina la mia coscienza, « agisci come se la vita avesse un significato » ; e io l'ascolto e cerco di conformarmi alla sua voce. Ma uno sconforto profondo m'invade, pensando che forse la vita è come una rappresentazione senza significato, che quei valori spirituali che mi si impongono non hanno una ragione che li giustifichi in un valore più profondo che ne garantisca la permanenza : non chiederei la speranza d'una vita migliore, mi basterebbe pensare che la vita ha un significato e uno scopo ; ma nemmeno questo mi è permesso, e vedo l'ombra fosca della morte stendersi su tutti gli esseri viventi e sospetto che forse, quando l'umanità sarà scomparsa, tutti i suoi sforzi saranno stati invano...

Ma forse, è meglio così : fare il proprio dovere sapendo che la lotta sarà coronata da successo sarebbe troppo bello e troppo facile ; forse, è meglio lottare, perchè è dovere, malgrado tutto, soltanto perchè la coscienza l'impone. « Fa ciò che devi, avvenga che può » (*S.*, 195-6).

L'interesse principale di questa chiusa è l'austera dignità del carattere, e la profonda sincerità della ricerca, di che fa fede tutta l'opera. Ma ciò che costituisce anche il più nobile pregio per una coscienza altrui, può scopertamente mancare alla mia e, o rivelarsi privo di quella certezza immediata che io richiedo per decidermi nei frangenti della vita morale, o spiccarsi tanto alto nei cieli dell'aspirazione da parermi il più indecifrabile

enigma. La mia situazione per contro è tutta mia, intima e personale. Io richiedo un principio direttivo sì ricco e sì mio che possa tener viva tutta la mia condotta, senza che io debba ricorrere all'abbondanza altrui per affrontare il contrasto delle passioni e non sottostarvi. La mia situazione esige la coerenza della vita teoretica e della vita pratica, eliminando radicalmente ogni dualità di pensiero e di azione. Io non posso impedire che le mie idee abbiano un'efficacia reale nella mia vita. Io non posso far sì che la mia condotta morale sia senza rapporti colla mia teoria. Io non posso pensare tutto teoreticamente senza il minimo inconveniente per la vita morale. Sicuramente con tutto ciò non giungo, e non voglio giungere, a giudicare le dottrine teoriche dalle loro conseguenze pratiche, e in ogni campo mi sento nemico dell'intolleranza. Viceversa, mi par necessario tener conto d'una circostanza gravissima, voglio dire dell'esigenza d'indagare caso per caso se anche il valore morale d'una teoria non possa considerarsi come indizio sicuro di verità. Vedo che il solipsista in teoria, ma antisolipsista in pratica, non tiene conto di questa esigenza. Concludo che la sua conclusione è un vero abuso della teoretica. Perchè è inutile muover lamenti sulla nostra incapacità di sapere se la vita abbia un significato e uno scopo, quando per un presupposto gratuito non si vuole ammettere che la nostra conoscenza possa avere rapporto colla nostra moralità. Possiamo noi forse volgere uno sguardo al nostro ideale morale, che tosto nella nostra ragione pratica non s'introduca la nostra conoscenza? Non dico che sia così. Mi pongo il problema. L'averlo obliato, non mi pare un esempio imitabile.

Nè mi pare che a vincere la difficoltà basti invocare la dottrina kantiana dell'indipendenza delle due ragioni o ritorcere contro di me la confessione pericolosa della mia multanimità. Perchè v'è in tutto ciò una parte di verità semplicissima, ed una parte di errore enorme. La verità è che, se non paja felice la parola « multanimità », certo finchè io penso e mi penso chiaramente e distintamente, e conservo il diritto di pensare e di dire anch'io francamente quello che penso senza reticenze, in tutti i campi della mia vita d'azione, d'affetto, di conoscenza, io mi sento e mi affermo risolutamente un'*unità relativa*. E così relativa in me e per me, come relativa rispetto agli altri e per gli altri. La verità è che talora io mi vedo vivere esteticamente, scientificamente, moralmente e — perchè tacerlo? — anche filosoficamente come un estraneo. Sì, talora la stessa filosofia è spettacolo a me stesso, cioè alla mia arte, o questa a quella. Talora io sento che molti centri vitali dentro di me si disputano l'egemonia, e che ognuno pretende d'aver ragione contro gli altri. Donde segue che non potendo coltivare ed esaltare sufficientemente le diverse energie, lascio per forza che ora l'una ora l'altra predomini, e si proclami l'unica, e con ingiusta violenza comprima e opprima gli altri fattori coesistenti, e insomma diriga tutta quanta la mia vita realizzando solo sè stessa a spese altrui.

Vedo bene che un governo sì fatto, come ogni altro, non si fonda che sull'ideale d'una fittizia unità che talora parrebbe perfino giustificare il misarchismo. E non prolungo la critica che è troppo evidente.

Ma sostenere per questo che di fatto io mi trovo sempre diviso come in due, senza mai trovar modo

di conciliare in una sintesi unitaria il pensiero e la condotta (S., 195) è far svanire la verità di prima in un sofisma non solo, ma in un errore di fatto. In vero, a lato di quel carattere di pluralità che solleverà le più vive proteste degli unitari, io non posso negare d'essere continuamente sollecitato da una grande curiosità sia di ciò che può succedere a mia insaputa dentro di me, sia di ciò che costituisce effettivamente la vita reale del mio prossimo, e sopratutto da un'immensa simpatia per gli addolorati. Sicchè, prossimo come non potrei essere di più a me stesso, mi sento inseparabilmente prossimo altrui; e non ho mai potuto, non posso, nè potrò mai vivere indifferente alle disgrazie degli altri. Da questo punto di vista io ammetto senza altro la tendenza spettacolare della mia vita, ammetto di poter considerare tutta la mia vita medesima come rappresentazione, ammetto in fine di poter contemplare teoricamente la mia stessa moralità. Ma mentre il solipsista inconseguente non riesce a connettere la concezione teoretica alle esigenze morali, io non posso far a meno di prendere la via opposta. In certo modo starei per dire che è la stessa ipertrofia della mia teoreticità che ha per effetto di sopprimere in un colpo l'indipendenza teorica e pratica delle due ragioni e il presupposto assolutistico del solipsismo. Tal'è il senso e il valore relativistico che io oppongo all'inconseguenza ingiustificabile del solipsista a metà. D'altra parte coll'affermazione stessa della mia multanimità, riducibile in ultima analisi all'affermazione dell'unità relativa, ecco salvaguardata la teoretica stessa contro sè stessa; ecco riconosciuto il diritto e il dovere di domandare alla teoretica stessa che abbia l'ardire di guardare in faccia il suo principio

di vita, secondo me, riducibile a questa semplicissima espressione: pensare il pensiero è pensare in fondo il nostro essere, cioè realizzarlo.

Io sento che ogni pensiero mi dà una lezione di vita. Se non sono sempre in grado di darmi una spiegazione chiara e distinta del dilemma della mia esistenza, se non ho alcun bisogno di consultare l'ordine scientifico della verità per agire coerentemente secondo il mio ideale, se non posso nemmeno eliminare le ragioni di dubbio e d'incertezza che mi affannano ogni volta che mi trovo davanti ad una soluzione pratica che non mi paja sodisfacente, d'altra parte non posso affatto ritenere d'aver bisogno di ignorare per vivere. V'ha una sola conoscenza che provi l'antinomia fra il sapere e l'agire? V'ha un solo fatto d'esperienza qualunque che provi la necessità dell'ignoranza nell'azione morale? Che se anche una pseudo-dotta ignoranza paresse necessaria a chi veramente volesse fingersi di troppo sapere, non vieterebbe essa la protesta dell'animo mio. E credo d'aver perfettamente ragione di pensare e di fare così, perchè in fatto di orientazione morale, anzi d'azione diretta, non mi bastano le prediche altrui, se la mia coscienza conclude a rovescio. Dunque è falso che le esigenze del pensiero indeboliscano a tal segno le esigenze della vita morale da annientare in me stesso il principio non che la speranza della loro possibile armonia.

Accanto a queste ragioni c'è la necessità stessa della vita concreta, la quale vuole che si viva «malgrado tutto». Ora da tutte le illusioni autorappresentative, da tutti i miraggi evocati dal solipsismo, qual solipsista potrebbe dirmi se risulterà (non dico una realtà sociale nuova, perchè la società non esiste per lui, e qui non mi rivolgo

al solipsista a metà, ma al solipsista veramente unico e conseguente), se si ricaverà una sola possibilità nuova di spinger avanti la vita, per me medesimo? Neanche una. Se io solo penso, se io solo sono, se io sono l'unica conoscenza, se io sono l'unica realtà, perchè non dovrei dar credito a quella voce che mi dicesse?: — Non illuderti, dunque. Non credere che vi siano altri esseri umani fuori di te, gettati dalla loro nascita in una vita di dolore e di sangue, gonfiati dall'avidità, straziati dalla gelosia, divisi dall'odio, incapaci di riparare in modo qualunque agli effetti funesti dei loro rancori. Frena i tuoi sentimenti di solidarietà, asciuga le tue lagrime di compassione. Queste lotte sono solo dentro di te. Gli esseri non nascono punto dall'amoroso incontro delle loro affinità. Nascono dal fondo oscuro del tuo cervello, come tante minerve armate dal cervello di Giove. Perchè tu sei giove, senza olimpo però, ma giove stesso, giove solo, senza compagnia vivente d'altri dei, giove puro. Questi vecchi ai quali tu vorresti procurare un dolce riposo, questi bambini ai quali tu vorresti che non mancassero mai le soavi cure materne, questa donna che ami, questi amici ai quali serbasti costante fedeltà, non sono che una pittura della tua mente, una creazione poetica della tua fantasia, una finzione. —

La conseguenza paralitica di questo concetto della vita è così manifesta che i solipsisti teoretici non ardiscono formularla; tanto che qualcuno di essi tenterà tutte le vie, farà tutti gli sforzi imaginabili per eluderla, altri si fermerà a mezza strada; ma invano. Risponderanno i primi senza dubbio che la conseguenza paralitica non è dedotta logicamente; perchè chi voglia stare alla lógica (alla logica del solipsismo, s'intende, perchè v'ha una

logica anche nell'aberrazione) capirà che il solipsista teoretico non vuol distruggere e in fondo non distrugge niente; si limita solo ad interpretare tutto adeguatamente sul tipo unico della mia esperienza attuale e personale che — a parer suo — io non ho alcun diritto di oltrepassare. Ma questi son giochi di parole e non ragioni da accamparsi in una concezione della vita morale che voglia positivamente vivere senza rinunziare ai presupposti fondamentali della stessa conoscenza. Che cos'è dunque questa famosa voce della coscienza che il solipsista invoca per ammettere il suo presupposto teoretico, questa voce che il solipsista ascolta per conformare la sua vita al suo ordine pur senza ragione, avvenga che può? Posso io o non posso dipartirmi da lei? Se non posso, non devo essere solipsista perchè la mia coscienza più chiara e distinta non mette in dubbio la realtà del mondo esteriore, anzi a gran voce me ne reclama il riconoscimento; e se posso, non è giusto obbedirle. Escogiti adunque il solipsista un'altra fonte più attendibile se non più plausibile di conoscenza; in mancanza di che mi vedo costretto a concludere che la sua dottrina è senza costrutto.

Risponderanno i secondi che la vita morale non è resa impossibile dal solipsismo ridotto alla pura teoria? Siamo sempre da capo; giacchè tutti questi aerei compartimenti stagni fra le due ragioni son palliativi che non rimediano a nulla. Che un altro uomo separi le due ragioni non significa punto che egli abbia ragione di farlo. Del resto separi, o distingua a genio suo, e ne abbia diritto, o non lo abbia, per me, fa lo stesso: il punto della questione non è lì, ma è nella coscienza reale di tale distinguibilità, che per me involge una contradi-

zione teorica e pratica flagrante, perchè io — che dovrei e vorrei farla — non posso farla. La situazione pertanto dei solipsisti in pura teoretica non ha il minimo senso nè il minimo valore per me.

Che cos'è (sempre per me, si capisce) quella virtù che essi affermano estranea alla conoscenza? Nulla e sempre nulla, giacchè io non so e non posso e non voglio vivere senza una certa solidarietà fra il pensiero e l'azione. Una moralità senza conoscenza mi pare una mutilazione inumana. In ogni uomo moralmente superiore io penso che la bontà sia anche inseparabilmente una virtù d'intelligenza. Solo nella conoscenza superficiale, solo nella più istintiva condotta, verità e virtù mi appajono distinti l'una dall'altra. Nulla però m'impedisce di credere che abbiano una radice comune. Quella gioja grave misteriosa ma inebriante che proviamo talora nei momenti migliori della nostra esistenza, nel volo più alto del pensiero, nella prova più dolorosa del sacrifizio, non sarebbe l'annunzio irraggiante di questa splendida verità?

Da ciò io deduco che la vera sapienza del filosofo sarà quella bensì d'esser diventato sempre più chiaroveggente sulla realtà, col progresso della conoscenza di sè medesimo, ma nè meno operoso, nè meno speranzoso per tanto.

La conoscenza teoretica non disfà l'ideale pratico ma lo crea come realtà vivente, e in moltissimi casi è anche in grado di giustificarlo; non nega la lotta, ma la manifesta come la forma più alta della necessità che par governare l'universo. Ajutare coll'azione nostra (teorica e pratica) l'azione altrui, ecco un ideale sigillato dal doppio crisma della realtà da cui solo un falso modo di intendere la conoscenza e di misurarne gli effetti potrebbe divi-

dersi senza strazio. Sempre più l'esperienza ci mette a contatto di uomini forti e lottatori « malgrado tutto », che portano sia nella concorrenza sia nella collaborazione il doppio corredo d'una conoscenza ricca di verità e d'un entusiasmo nell'affrontare i pericoli della vita pratica, che rasenta il disprezzo della morte. Evidentemente in loro e per loro il bene operare è in ragione diretta del vero sapere. Allo stesso modo che il contrasto stridente fra una realtà senza ideale e un ideale senza realtà in essi e per essi non si riscontra, perchè io li vedo pieni d'amore nella famiglia, avidissimi di libertà e di solidarietà, intrepidi nell'ora del cimento, così sono tratto a supporre che la capacità di agire in maniera di più in più efficace a vantaggio altrui proceda non tanto da un sortilegio chimerico del sentimento, non tanto dall'austera volontà di fare il proprio dovere (qual dovere frattanto?) avvenga che può, unicamente per conformare la propria vita all'ordine — senza conforto — della coscienza, quanto dalla più profonda e consapevole parte che essi prendono e sanno di dover prendere ai dolori altrui, dal ribrezzo che ispira lo spettacolo dell'egoismo feroce dei commensali, dalla riconosciuta certezza che le ingiustizie e le crudeltà senza nome che presenta la storia dell'umanità sono una vera e reale tragedia di esseri viventi simili a noi e che noi sappiamo, possiamo e vogliamo, entro certi limiti, consolare.

Quest'attitudine intellettuale e morale dell'uomo d'elezione resta intieramente senza senso e senza valore pel solipsista.

CONCLUSIONE

Nous ne sommes pas dupes.
DELBET.

Di questione in questione eccomi giunto al nodo finale di questa rapida analisi. Sinceramente ho tentato di essere solipsista. Non mi fu possibile. Io vedo ora il solipsismo in blocco di fronte a me, netto, objettivato, assorbente, come una visione fantasmagorica; col suo flusso e riflusso di pensiero autoproduttivo e autoriflessivo che vuol risolvere tutto in me, far uscir tutto da me, farmi veder tutto in me solo, come se io fossi l'unico pensante, come se io fossi l'unica realtà.

Se ancora un istante mi fermo a riflettere su questo incredibile paradosso (che importa l'identificazione di tutta la realtà all'unica realtà del mio io personale e la riduzione di tutti gli oggetti pensati e pensabili e quindi di tutti i soggetti pensanti a semplici contenuti attuali della mia coscienza empirica e personale) confesso di sentire il bisogno di ritornare immediatamente alla mia interpretazione relativistica e subobjettiva della realtà, con un ardore che il solipsismo non mi ha fatto che accrescere sempre più.

Volendo ora metter in rilievo i tratti caratteristici del solipsismo, se cerco di distinguere in esso i tre aspetti che si riscontrano in ogni filosofia: la critica, il sistema dottrinale e il metodo o processo di sviluppo, trovo che la critica è ben superiore agli altri due.

Il sistema quasi non esiste, perchè si può ridurre alla formola:

« io solo penso, dunque io sono l'unica realtà ».

Il metodo è del pari rudimentale, o almeno si trova ridotto ad un processo auto-involutivo che porta dritto all'occlusione della ragione.

Quanto al sistema, per l'aspetto letterale ed esterno della formola che ne esprime il principio gnoseologico e metafisico fondamentale, il solipsismo si direbbe un cartesianismo esasperato. Ma è l'opposto pel significato interiore, perchè il cartesianismo è dualismo, il solipsismo invece è monismo soggettivistico idealistico spinto all'estremo. Quanto al processo metodologico un primo ma ben lieve riscontro col cartesianismo è forse possibile, perchè come Descartes vuole fin dal principio cercarsi *aliquid fixum atque inconcussum*, quindi — data una sola verità — dedurne tutto il rimanente; così il solipsismo. L'unico solido principio pel solipsismo, e generatore di tutto il reale, è l'anzidetta proposizione, che è il suo vero punto di partenza:

« io solo penso, dunque io solo sono ».

Di qui tutto deduce. Ma con che metodo di sviluppo? Con un primo passo collega il suo presupposto gnoseologico e metafisico fondamentale col presupposto scettico, cioè afferma che ogni cono-

scenza si fonda sopra un iniziale atto di fede nella validità del pensiero; atto che essendo iniziale, e ingiustificato, anzi senza alcun fondamento razionale, non lascia modo allo spirito di sottrarsi allo scetticismo. La sua fissazione critica è sempre questa: denunciare scetticamente che un atto di fede vizia tutto il processo critico della conoscenza, come una specie di iniziale *chiquenaude* donde tutto il movimento valutativo gnoseologico risulta. Le discussioni critiche precedenti mostrano quanto valga questo presupposto. Mostrano per tutto dire che la critica antiscettica della conoscenza non si lascia disarcionare da ciò, perchè un'accurata analisi dell'atto di conoscenza e dell'atto di fede prova che i due atti sono dissociabili. Quindi la via sicura è ben tracciata, a eguale distanza così dal dogmatismo assoluto come dall'assoluto scetticismo; perchè quello porta ad abusare della ragione, questa ad escluderne l'uso. Ma il solipsista che adopera l'argomento scettico come un'arma di combattimento, come non s'accorge di far intervenire un postulato nuovo a fianco di quel dato fondamentale di conoscenza diretta che egli vorrebbe appurare con la critica più spregiudicata, così ardisce anche di più. Il suo scetticismo diventa dogmatismo. Eccolo infatti ricusare col suo primo passo, simultaneamente, ogni testimonianza dei sensi e dell'intelletto, ogni soccorso dell'esperienza altrui, ogni risultato delle scienze. Quindi è comprensibile il suo imbarazzo a spiegare in modo qualunque l'ordine e la connessione delle cose, cioè delle produzioni e delle rappresentazioni del mio io a me medesimo. Qui appunto manca completamente l'analogia col cartesianismo, perchè Descartes e Spinoza seppero ideare capolavori di incatena-

mento deduttivo, partendo da un piccolo numero di principi e questi stessi ricavando da un principio unico; ma il solipsismo manca di costruzione. Platone stesso *discorreva,* col suo genio pieno di grazia, di dialettica, e di splendore. Ma se io seguo il solipsismo e, passato il primo momento di stupore, comincio a riflettere, a rendermi conto delle difficoltà, non mi accade più altro che un continuo digredire di rappresentazioni, di concezioni, d'illusioni e d'allucinazioni labenti, perchè il flutto delle rappresentazioni è vaghissimo, e ogni contenuto della coscienza decorre,

« *more fluentis aquae* ».

La storia medesima svanisce, negata sia come semplice successione nei tempi delle manifestazioni dell'io, sia come un tutto che mostri lo sviluppo dello spirito secondo un principio d'ordine di individuazione. Come dunque potrei accettare questa liquidazione della storia, io che, se devo stare alla voce della mia coscienza, irrecusabilmente sento e penso che ciò che io sono lo sono per la storia? Voglioso quanto fui di approfondire il principio del solipsismo ebbi un bel meditare su questo principio: *io solo penso, dunque io sono l'unica realtà,* ma non vi ho potuto intravedere non dico alcuna verità ma alcuna traccia utile di via discorsiva che un'analisi ulteriore qualunque potesse giustificare. Come dunque potrei riconoscere la fecondità d'una dottrina che non mi indica il menomo criterio metodico di sviluppo? La conoscenza solipsistica è dunque la negazione formale della conoscenza medesima, perchè lascia tutt'al più che la coscienza si pigli in flagrante del proprio atto non ragionevole di rappresentazione. Ma ciò basta a provare

che il solipsismo non sodisfa ai bisogni della mia coscienza che cerca, che vuole, che spera incessantemente sapere. Il solipsista che vuol appagarsi solo dell'esigenza della sua coscienza non sente per certo che la mia coscienza ha bisogno d'una scienza della realtà infinitamente ricca, varia e perfettibile a forza di osservazioni, di calcoli, di sperimenti. Ma io non posso sentire come fa lui, perchè sono io stesso che mi sento; e non mi posso ignorare! E dica pure, pessimisticamente da parte sua, che anch'egli magari lo sentirebbe questo ardentissimo bisogno del sapere, ma che pur troppo egli è giunto a sapere che non gli è concesso di sodisfarlo, e che perciò egli sente crescere maggiormente la sofferenza e l'angoscia, perchè più che mai si trova davanti a quel disperato problema del male e del dolore di cui non può negare nè l'esistenza nè l'urgenza, ma di cui non intravede, nemmeno da lontano, la possibilità della soluzione (*S.*, 195). Questa risposta è giusto l'inverso di quella che potrebbe servire per me. Giacchè io non posso rinunziare a quel che io penso e a quello che sono e quindi sarà sempre perfettamente inutile che io discuta con chi non si sappia fare un'idea ben netta e completa di ciò che io stesso penso e sono in fatto di realtà e di esigenza di coscienza. La mia coscienza è incessantemente avida di analisi e di sintesi, e profondamente avversa ad ogni apriorismo.

Il solipsismo invece ha saldata la sua premessa coll'apriorismo. Questa parentela — irta di spine scolastiche — costituisce il suo secondo passo sulla via del metodo, in ordine al suo sviluppo. Invero, siccome il solipsismo non è altro che un'autogiustificazione di coscienza che si afferma chiara e distinta a sè indipendentemente da ogni conside-

razione dei fatti, così il suo apriorismo è innegabile. Forse qualcuno protesterà, additando all'opposto l'empirismo (dell'io empirico) come il carattere più proprio del solipsismo. Ma, per quanto i termini « apriorismo » ed « empirismo » siano diventati oramai di più in più equivoci, è mia ferma opinione che non si riuscirà a detergere il solipsismo dalla nota dell'apriorismo *nel senso indicato*. Questo senso è veramente peculiare al solipsismo, ma non meno proprio per questo. Mettendo in rilievo la questione dell'origine della conoscenza, non ho mancato di far notare che tutto lo sviluppo della conoscenza pel solipsismo proviene da una fonte primordiale che si autentica da sè prima di occuparsi delle conoscenze particolari provenienti da essa. Non è dunque una conoscenza appartenente esclusivamente alla ragione, indipendente dall'esperienza nel senso che Leibniz e i suoi successori diedero all'espressione *a priori*. Il solipsismo è una tale svalutazione della *intellectio pura* di Descartes, dell'intelletto puro come della ragion pura della scuola di Wolff, della *reine Vernunft* di Kant, come del pensiero puro dell'hegelismo, e naturalmente quindi d'ogni logicità, che l'avvicinare il suo apriorismo a quello che proviene in modo esclusivo dalla ragione, sarebbe assurdo. Questo è pacifico. Ma per vincere ogni altra riluttanza basterà notare nel solipsismo il costante richiamo al doppio presupposto soggettivistico e scettico che è proprio il motivo dominante di tutta la sua concezione. Ora che altro è mai un *presuppositismo* così sistematico se non un apriorismo irrazionalistico di nuova lega? Ciò che qui si manifesta del peculiare apriorismo irrazionalistico del solipsismo quadra del resto con un altro carattere

sensibile da cima a fondo — in ogni trattazione solipsistica — ed è la sua straordinaria semplicità. Invero il senso esplicativo o interpretativo di ogni fenomeno viene sempre ricondotto identicamente alla stessa fonte irrazionale; senz'altro frutto però. Giacchè, se non c'è problema per quanto astruso e sconcertante che il solipsista non presuma di poter risolvere, col semplice ricorso alla produzione personale della mia coscienza, il vacuo del metodo si fa appunto sentire a misura che ci avanziamo verso la sua portentosa semplicità, e non vi troviamo altro.

Non è un rimprovero questo, è una constatazione di fatto. La filosofia del solipsismo non solo non può ma non vuole dare altro. E la ragione è pur chiara. Il solipsismo, quando non è l'efflorescenza romantica d'un letterato, non manca d'essere l'atteggiamento leteo d'un sognatore. Ma gli è appunto questo sorprendente potere di sigillare tutto il mondo dentro la mia sola realtà, questo profondissimo convincimento di dire: *ci sono soltanto io* (essere solipsista vuol dire questo), è, insomma, questa capacità d'apriorismo pantegoistico che io non ho. E non l'ho, sia perchè io non la posso sognare (non potendosi mica sognare quel che si vuole), sia perchè io non posso sempre sognare.

Di più, quando non sogno, questa *fede* solipsistica mi urta, mi sdegna, mi ripugna; mi sembra, come diceva il Boine, una sottile lascivia solitaria.

Volendo per tanto istituire qualche parallelo coi sistemi storici, la cosa è facile. Se l'avvicinamento al cartesianismo sopra i punti riferiti non appaga, resta un tipico punto di convergenza con la dottrina di Malebranche, che può rischiarare l'intimo travaglio idealistico del solipsismo. È il punto di

contatto tra la visione onirica del solipsismo e la visione in Dio.

Colla differenza che l'idealismo di Malebranche era immensamente più ardito e infinitamente più produttivo (ponendo Dio come la causa infinita). Noi vediamo le idee in qualche luogo, diceva il padre Malebranche, e tutti gli esseri in uno. Questo luogo delle idee e degli spiriti è Dio, unico essere agente, infinitamente infinito; realmente contenente tutta la realtà infinitamente infinita che io vedo, allorchè penso all'essere e non a tali o a tali altri esseri. Così io vedo Dio in lui stesso e tutte l'altre cose (le idee delle cose) in Dio. La realtà del mondo esterno diventa inutile in questa teoria. E che cosa fa il solipsista per conto suo? Non vede egli tutte le idee e tutti gli spiriti nel suo io? In questo, dunque, si avverte differenza di contenuto, non di metodo. Ma una differenza sovrana è lampante. Nell'idealismo del discepolo di Descartes tutto mena a Dio, tutto viene da Dio (posto per fede cristiana); però nella sua visione in Dio tutto s'incatena a meraviglia benchè fuori della coscienza umana. Nella visione solipsistica tutto mena al mio io, tutto viene dal mio io; però nulla s'incatena, in una serie che riveli ordine, logica, coerenza.

Un altro piccolo rilievo sembra opportuno. Acuti psicologi hanno già notato che certi spiriti e talora — non par vero! — anche popoli interi, anche allo stato di veglia lasciano rivivere liberamente le imagini interiori della loro fantasia e le pigliano come fossero vive. Non vissero popoli interi e delicatissimi nel *sogno svegliato* della mitologia? E quanti artisti non fanno altro! Però la produzione sociale dei miti e dell'arte solleva tutto un mondo di questioni che il solipsista, il quale dovrebbe

bastare a sè, negare il passato e il futuro, negare il fatto come fatto, non andar mai al di là dell'atto presente dell'io empirico, è impotente a spiegare. E anche sul vitale problema della produzione delle imagini che potrebbe gettar tanta luce sul ritmo interiore della coscienza estetica, il solipsismo tace. Non solo non realizza e non storicizza, ma non teorizza.

Il tentativo idealistico immediatamente più importante dopo il visionarismo in Dio di Malebranche fu il semidealismo empirico di Berkeley. Berkeley, com'è noto, nega l'esistenza di cose esteriori e la realtà dei corpi, ma ammette la realtà dell'anima, quella degli spiriti e quella di Dio. Ora se non ci lasciamo fuorviare dal fatto che Berkeley afferma antisolipsisticamente di poter superare la sfera della coscienza propria accedendo alla realtà degli altri spiriti e a quella di Dio, ma fissiamo l'attenzione sul suo immaterialismo, la parentela col solipsismo diventa palmare. Quando Berkeley dice che sono i filosofi che hanno inventato la materia e la sua idea, con un gioco di spirito, permette che il solipsismo trovi e documenti nelle sue araldiche carte i suoi quarti genuini di nobiltà, *necnon gentilia tympana secum*. Il solipsismo non fece che prestar la sua mano all'estensione più iperbolica di questo immaterialismo.

Prima di Malebranche e di Berkeley, a non tener conto dell'idealismo gnoseologico implicito nell'empirismo di Locke, la catena dell'universale realtà era questa: da Dio agli spiriti, cioè: Dio, cose create da Dio, idee delle cose date agli spiriti da Dio, spiriti. Berkeley con maggiore risolutezza soppresse gli oggetti materiali esteriori, come inutili agenti intermediari fra le idee degli spiriti e

Dio. Così, per tendenza immanentistica generale evidente, posto il fondo spirituale di tutto, la catena s'accorciava, riducendosi a tre anelli: Dio, le idee, la pluralità degli spiriti. Ma la trascendenza rimaneva nella pluralità degli spiriti e in Dio.

La situazione di Kant, dopo che la critica idealistica di Berkeley fu ripresa e potentemente sviluppata da Davide Hume, è molto complicata e misteriosa:

a) dualismo realistico in metafisica (noumeno inconoscibile e fenomeno),

b) monismo idealistico trascendentale in gnoseologia (la ragione *umana* colle sue leggi necessarie),

c) antagonismo delle due ragioni (pura e pratica), per non accennare che ai più salienti contrasti che interessano la nostra questione.

Ma, non uscendo dalla teoretica, la sua dottrina altissima dell'*io penso* offrì il destro favorevole al solipsismo. L'io penso per Kant è la funzione logica per eccellenza e la condizione fondamentale che accompagna (*begleitet*) ogni umano giudizio. Personificare quest'atto della coscienza in un soggetto pensante, identificarlo col mio soggetto giudicante, affermarlo il mio io personale conoscente, è commettere un paralogismo. Questa traduzione paralogistica è appunto commessa dal solipsismo; il quale in fondo precisamente non è altro che la traduzione paralogistica dell'io penso (1). Ma nel

(1) Il soggetto kantiano d'altronde può prestarsi all'equivoco, cioè essere scambiato col mio soggetto individuale solo perchè è in realtà unico soggetto [della sensibilità, dell'intelletto e della ragione], e insieme tal processo formativo dello spirito che si risolve nel processo costitutivo della realtà. Ma bisogna affer-

primo grande epigone di Kant è molto più facile cogliere sul vivo la contaminazione del solipsismo coll'idealismo. Ecco Fichte partire dall'io e ricondurre tutto all'io, ma all'Io assoluto. Da questo punto di vista ogni noumeno scompare; tutto diventa una creazione dell'Io trascendentale, Dio stesso diventa inutile. Colui che disse alla fine di una conferenza: « Oggi abbiamo creato il mondo; domani, a signori, creeremo Dio », e usava certamente questa audace formola per celebrare il trionfo dell'Io trascendentale, in cui non solo Dio e il mondo materiale ma la pluralità reale degli spiriti si scioglie e scompare come un'immensa nube di polvere trascinata dal vento, rivelava la bibbia esoterica del solipsismo che ha tre comandamenti semplicissimi: nè cose, nè spiriti, nè dio; con un codicillo che gratifica ampiamente Fichte e ogni progenie di idealismo trascendentale di fichtiana memoria: « e nessun Io assoluto davanti al mio io empirico ». Qui evidentemente il punto d'arrivo s'identifica col punto di partenza. Ecco perchè ho detto, nel parallelo con Descartes e Malebranche, che il solipsismo non fa catena. « Che cosa giustifica l'affermazione di tale Io infinito e universale? Io ho certezza soltanto del *mio* io individuale, che è la unica realtà che posso affermare; quello trascendentale è il risultato di una ricostruzione concettuale, anzi è un oggetto del mio pensiero, non il

---

rare bene il senso e il valore umano del soggetto kantiano. Il soggetto di Kant è propriamente l'attività sintetica del *nostro* spirito. L'unità del soggetto kantiano è l'unità della nostra comune natura di conoscere in quanto è possibile *a priori*. In ultima analisi, l'io di Kant è sempre il *noi*. Per la dimostrazione del carattere antisolipsistico dell'io penso di Kant cfr. *P. d. c.*, II, pagg. 332-333.

mio soggetto pensante (*S.*, 174) (1). Così anche l'idealismo attuale riceve il suo conto dal solipsismo.

Certo il solipsismo posteriore ai grandi epigoni di Kant ricevette una spinta decisiva dalle dottrine moderne tendenti verso l'immanentismo assoluto e lo psicologismo idealistico dei fautori della esperienza immediata procedenti dallo Schuppe, dal Rehmke, dallo Schubert-Soldern, dal Leclair e dal Kaufmann al Wundt, dal Brentano al Lipps (2). Ma la strada maestra è quella tracciata.

Senza questi riferimenti storici sarebbe difficile chiarire tutta la situazione psicologica del solipsismo. Ma ora mi pare di poterla delineare con sufficiente chiarezza, benchè sia ricca di svariatissimi casi di coscienza che — salvo il genere comune, ma remoto — non si possono assolutamente identificare. È appunto con una rapida rivista delle due forme estreme della fenomenologia del solipsismo che ora intendo completarne la psicologia, cominciando dalla più paradossale cioè dal solipsismo fideistico di quel filosofo scettico che fu seguìto criticamente passo passo fin qui.

---

(1) Si capisce perchè il solipsismo respinga l'Io universale. Il solipsismo è affermazione di immanenza, l'Io universale non sopprimendo l'io individuale diventa un rifugio della trascendenza rispetto all'io individuale. Un solipsismo che ammetta l'Io universale, come quello del Lipps (*Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, 1903) è ancora assai vicino all'atteggiamento di Berckeley, già proclive pel suo spiritualismo all'immanenza.

(2) Il Botti, nella sua pregevole *Teorica del solipsismo*, segnala le attinenze col Mach e col Lange, col Fechner; aggiunge riferimenti a Münsterberg, James, Hodgson, al neohegelismo inglese del Baillie, all'assoluto positivismo; infine « al primo atteggiamento idealistico del Royce, avverso al kantismo e propugnatore della realtà dell'atto mio individuale del conoscere » (Botti, *op. cit.*, pag. 71 e seg.).

La foi n'est, dans Pascal, qu'une agonie étrange, riassumeva Sully Prudhomme. C'è una fede solipsistica che si direbbe ispirata a questo penetrante pensiero; e questa costituisce la varietà più pregevole e veramente degna di considerazione filosofica del solipsismo. La *forma mentis* pascaliana di questo fideismo solipsistico è evidente. Pascal, malgrado il suo scetticismo, era un'anima bollente sotto una maschera di marmo. Il solipsista dalla parola semplice e grave che abbiamo ascoltato e analizzato finora è di questo tipo. Pieno di erudizione, alacre, tagliente e originale nella critica, aborrente la retorica e la viltà, egli ha studiato profondamente i sistemi maggiori della storia del pensiero, indagate le conquiste delle scienze. Ma, dopo ciò, interrogata con asprezza la sua stessa coscienza, vi ha trovato una sproporzione immensa tra l'amore ardentissimo della verità e le soddisfazioni teoretiche che gli sono offerte dal sapere. Come vincere, come negare, come nascondere a sè medesimo l'amarezza? Ecco quindi la sua inchiesta scettica, rigida, intrepida, dignitosa; rivelazione di un'angoscia interiore incessante, fasciata d'ombra e di sconforto, accettata colla fermezza dello stoico. Questo, secondo me, è il segreto dell'opera « Sceptica » di Adolfo Levi, nella quale, malgrado il presupposto scettico, io mi ostino a vedere lo sforzo insistente benchè frustrato dell'autocritico per evitare il doppio pericolo del dogmatismo e dello scetticismo.

Ma nelle regioni di frontiera tra la filosofia e la letteratura, dove cresce e si estende rigogliosa tutta la vegetazione eteroclita del filosofismo (1), la con-

(1) *Filosofismo e filosofia,* Rivista di filosofia, 1923, n. 1.

cezione solipsistica, con base scettica, seduce ben diversamente, perchè sovreccita e per giunta abbacina tutti coloro che soffrono d'una contradizione interiore, i deboli di spirito, gli eccentrici, i solitari, gli egotisti, le sanguisughe gelide della misantropia, i fakiristi, i decadenti, i nullisti, compresi certi mitomani morbosi che bovarizzano automaticamente. Da Paul Bourget a Jules de Gaultier questa categoria di visi pallidi è stata studiata in modo meraviglioso. Quegli spiriti sempre inquieti, posseduti dal bisogno irresistibile di veder chiaro dentro di sè, che seguono colla lente alla mano tutte le minime peripezie della propria coscienza, non trovano più gusto che a vivere della voluttà del sogno. Quindi avviene che, polverizzata la vita esteriore, per compenso si sviluppa in modo così anormale ai propri occhi, la propria personalità che finiscono per avere una specie di sensazione palpabile del proprio isolamento. Questo stato singolare di egomania, infaticabilmente ansiosa di sè, sconsolatamente chimerica e socialmente improduttiva, rappresenta la forma inferiore del solipsismo. E così, serrato il cerchio della fenomenologia, si può finalmente mettere in chiaro il processo psicologico del solipsismo, contemplandolo dal punto di vista critico del bovarismo; perchè il solipsismo è precisamente una varietà finora non studiata di bovarismo. « Cette faculté, definisce Jules de Gaultier, est le pouvoir départi à l'homme de se concevoir autre qu'il n'est. C'est elle que, du nom de l'une des principales héroïnes de Flaubert, on a nommée le Bovarysme » (1). Uno squilibrio della personalità, tal'è

(1) Jules de Gaultier, *Le Bovarisme*, Paris, Mercure de France, 1902, pag. 13.

il fatto iniziale che determina tutti i personaggi di Flaubert a concepirsi diversi da quel che sono. Sotto l'impero d'un entusiasmo, d'un'ammirazione, d'un interesse, d'una necessità vitale, essi assumono un carattere differente dal proprio, e precisamente quel modello suggerito dall'amore di sè con cui vorrebbero identificarsi. Tutta la loro vita deformata da una falsa concezione di sè medesimi, diventa per conseguenza una parodia.

Lo spettro della loro visione allucinatoria li trascina, li rende insensibili alla critica altrui. La falsificazione del loro essere intimo diventa un carattere fisso e imperioso. Non diverso è il tormento del solipsista, il quale affascinato dal proprio sè, incompreso dagli altri, spinge la sua avversione contro la realtà degli altri spiriti e di tutte le cose del mondo esteriore a tale formidabile sproporzione che, per lui l'intera oggettività dell'universo viene disorbitata radicalmente e ridotta a imagine. Tutto il reale diventa un miraggio projettato sullo sfondo della propria coscienza. E di mano in mano che lo spirito s'assorbe nella contemplazione della sua projezione, l'ipertrofia del solipsismo ingigantisce. Le analisi critiche precedenti mostrano gli eccessi interessantissimi di questa forma autentica di bovarismo, caratterizzata dal fatto che lo spirito della massima debolezza si riveste colla maschera della massima realtà e, snobisticamente interessato a prendere davanti a sè stesso la più falsa opinione di sè, criticamente invoca tutta la sua cultura per ingannarsi.

Un'illustrazione più diffusa di questo fenomeno d'ottica mentale a rovescio sarebbe superflua. È il caso d'un debole anzi d'un vinto nella lotta critica per la conoscenza che — forse per una fun-

zione di difesa — sostiene ancora il più difficile combattimento contro di sè. È il *tour de force* di uno spirito spaventato della propria irrealtà che si maschera a sè medesimo e, prendendo le arie di essere egli solo l'unica realtà, tenta di assicurarsi un'attitudine di forza.

Eraclito diceva: gli uomini svegliati hanno un mondo unico e comune, gli uomini sognanti si rivolgono ciascuno verso il proprio mondo. È proprio quello che succede al solipsista, la cui anima si rivolge sempre esclusivamente al suo mondo interiore, il mondo del solo io. È vero che in questo mondo per quanto fittizio il pensiero solipsistico, esso pure, s'agita, soffre, vive, foggia i suoi miti e li combina imaginativamente. Solo che i suoi miti non sono entificazioni di imagini astratte, realizzazioni di astrazioni, ma disrealizzazioni di enti concreti. Questo processo di bovarismo in cui lo spirito si mente a sè medesimo, srealizzando sistematicamente ogni altra realtà per realizzare esclusivamente sè stesso, costituisce altresì il terzo e ultimo passo metodico del solipsismo in ordine al suo sviluppo. E qui sarebbe anche il termine dell'opera, se ancora non fosse utile una sfumatura.

« Arrise ad uno, racconta Novalis, di sollevare il velo della dea di Sais. E bene, che vide? Vide — meraviglia delle meraviglie — sè stesso ».

Segnalando quest'avventura simbolica che epifanizza, nel suo piccolo giro, l'ubiqua nostalgia della coscienza, e potrebbe anche parere la giustificazione poetica del solipsismo, spero finalmente di mettere sotto la più bella e favorevole luce della critica la situazione di spirito eccezionale che ha formato l'oggetto di quest'analisi. Voglio dire che, se le

riflessioni critiche precedenti sono esatte e fondate le objezioni teoretiche contro la gnoseologia solipsistica che ha smarrito il senso della verità e della realtà, tuttavia le stesse objezioni dirette contro i poeti non hanno valore. Reggerebbero se fosse dimostrato che nello sconfinato campo della conoscenza teoretica l'ultima e più matura forma del pensiero può dettar legge alla prima. La più elementare come la più approfondita esplorazione estetica per contro rivelano che il doloroso mistero della bellezza, benchè germogli dal seno comune dello spirito, si svolge colla massima libertà e non ha legge che nella sua vita medesima. Un fervore d'estasi adunque, la palpitazione d'un cuore che può cercare e trovarsi, che può amare ed amarsi, che può soffrire e soffrirsi dovunque, può bene essere fonte d'una nobile poesia.

BIBLIOTECA
DELLA
FACOLTA' DI FILOSOFIA E LETTERE
TORINO

FINE.

INDICE

Prefazione . . . . . *Pag.* 1
I. — Il presupposto fondamentale del solipsismo . . . . . » 23
II. — La questione scettica . . . . . » 43
III. — La questione dell'uno e del molteplice » 67
IV. — La questione dell'esperienza . . . . » 75
V. — La questione della verità . . . . . » 83
VI. — La questione dell'errore . . . . . » 91
VII. — La questione della coscienza . . . » 99
VIII. — La questione della scienza . . . . » 109
IX. — La questione della storia . . . . . » 133
X. — La questione dell'idealità del reale e della realtà dell'ideale . . . . . » 147
XI. — La questione dell'immanenza e della trascendenza . . . . . » 191
XII. — La questione dell'arte e della critica d'arte . . . . . » 195
XIII. — La questione morale . . . . . » 231
Conclusione . . . . . » 249

33256
BIBLIOTECA
DELLA
FACOLTÀ DI FILOSOFIA E LETTERE
TORINO

O. KULPE

LA FILOSOFIA ODIERNA IN GERMANIA

Volume in-12° . . . . . L. 9

H. SPENCER

I PRIMI PRINCIPII

Quarta Edizione.

Volume in-8° . . . . . L. 25

LE BASI DELLA VITA

Terza Edizione.

Volume in-8° . . . . . L. 30

F. OLGIATI

LA FILOSOFIA DI ENRICO BERGSON

Seconda Edizione.

Volume in-12° . . . . . L. 20

M. LONGO

GIAMBATTISTA VICO

Volume in-12° (con ritratto) . . . . . L. 16

F. MASCI

PENSIERO E CONOSCENZA

Volume in-8° . . . . . L. 35